Concepţia grafică:
Doina DUMITRESCU
Ilustraţia copertei
Sorin DUMITRESCU / «Loc»
Coordonatorul colecţiei
«Impasuri şi semne»
ChristosYANNARAS
Editor: Sorin DUMITRESCU

Mulţumim domnului Alexandru BERCEA
per)tru sprijinul său generos care a făcut
posibilă apariţia acestui volum.
*©Editura Fundaţiei **ANASTASIA** 2005*
Str. Părintele Galeriu 13, sector 2, Bucureşti, tel./fax: 2108549, 2116745
e-mail: anastasia@creation.ro
ISBN: 973-87245-4-6

MIHAIL NEAMTU

BUFNITA DIN DĂRÂMĂTURI

INSOMNII TEOLOGICE

ANASTASIA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

NEAMTU MIHAI
Bufniţa din dărâmături; Insomnii teologice / Mihai Neamţu. - Bucureşti; Editura Fundaţiei Anastasia, 2005
ISBN 973-87245-4-6

821.135.l-97

Cuvânt înainte

Fără exerciţiul iertării şi al improvizaţiei n-am putea dialoga. Oral sau în scris, comunicăm fragmentar, fără prea mult răgaz, cu acuta conştiinţă a imperfecţiunii. Viaţa însăşi pare să fie o imensă paranteză. La începutul şi sfârşitul conversaţiilor pe care le propune cartea de faţă, autorul are acest sentiment durabil al nedesăvârşirii. Ar putea fi o scuză faptul că toate textele reproduse aici sunt, în sens literal, nişte elucubraţii? Rezultat al unor insomnii netratate, născute din dialogul cu prietenii studenţiei, aceste schiţe nu depăşesc limitele unor contingenţe epistolare. „Bufniţa din dărâmături" (Ps. 101, 7) îşi propune redescoperirea tonului profetic în ambientul urban al teologiei. Pe acest drum, provocarea unor prejudecăţi bizantine şi reflexe pietiste este inevitabilă. Printr-un spontan efect retoric, multe din eseurile de faţă n-au scăpat de „capcanele"generalizării. Totuşi, n-am vrea ca hiperbola să spună mai mult decât poate susţine o simplă figură de stil. în prea multe cercuri de „savanţi", care nu mai pricep adevărul ca orizont, ci ca exactitate, Biblia însăşi a ajuns să fie deconstruită pe temeiul neverosimilităţii sale empirice. Când sunt prost citite, textele lui Ieremia şi Amos nu par decât o aglomeraţie de exagerări. Pesemne, ideologii corectitudinii politice vor vedea în tirada lansată de Iisus împotriva fariseilor doar un abuz de serviciu în interpretare. La urma urmei, au existat printre farisei şi caractere excepţionale: Nicodim, bunăoară (Ioan 3, I). Părinţii Bisericii însă - dintre care nu puţini mânuitori ai adjectivului - ne cer să vedem în Evanghelie documentul

adjectivului - ne cer să vedem în Evanghelie documentul care proclamă de sus valoarea infinită a excepţiei, în contra gândirii masificate. Prin urmare, atunci când riscă să spună prea mult, această carte nu vrea decât să confirme înţelepciunea tradiţiei, care vede în teologie un comentariu la experienţa personală a libertăţii.
Eseurile de faţă se doresc a fi nişte punţi între lumi care, de regulă, se ignoră. Oferim cititorului un mănunchi de însemnări care pledează diletant şi eclectic în favoarea dialogului critic dintre discipline şi specializări. Fără această confruntare nu cred că putem vorbi despre modernitate, şi cu atât mai puţin despre Evanghelie.
Secţiunea intitulată „Areopag" discută exigenţele mărturisirii Crezului apostolic în cetate. „Teologia lui Moromete" este o pledoarie în favoarea gazetăriei creştine - o idee întâmpinată uneori de cărturari cu un surâs superior. „Predania" interbelică, redactată de Gh. Racoveanu şi patronată de Nae Ionescu, rămâne până astăzi o demonstraţie de excelenţă în istoria presei religioase şi încă o dovadă că nici un timp nu este prea sărac pentru ca oamenii să nu caute şi să afirme adevărul.
Propriul rostirii teologice nu este doar vorbirea în şoaptă, sub un pridvor mănăstiresc, ci şi adresarea răspicată, declamată în centrul pieţei (care rămâne totuşi o invenţie „păgână", mai precis grecească). Fără această finalitate, recuperarea arhivistică a monumentelor tradiţiei riscă să transforme Biserica într-un muzeu de antichităţi. Adevăratul creştinism se descoperă şi se trăieşte nu în biblioteci, ci în viaţa comunităţii. Sarcina intelectualului

creştin ni se pare a fi altoirea şi cultivarea acelor idei evanghelice care pot face dintr-o minoritate „sarea pământului." în acest fel, creştinul participă nu doar la edificarea Trupului eclezial, ci şi la descongestionarea reperelor identitare, fără de care o societate multiculturală (cum a fost şi continuă să fie România) tinde să devină un spaţiu irespirabil.
Ameninţată de spectrul claustrofobiei şi al osificării prin uzul limbii de lemn, Biserica trebuie să redescopere virtuţile dialogului transparent şi lipsit de premeditare. Fără un elementar exerciţiu de autocritică, viaţa oricărei comunităţi umane se poate trezi, într-o bună zi, sufocată de blestemul fricii şi lucrarea fărădelegii. Fără mustrare nu există vindecare. Adeseori, Evanghelia ne rosteşte adevărul în faţă, luînd dispensă de la înţelepciunea lumii, cea care predă arta sofistă a compromisului. „Adaptarea" la sistem (entropie prin definiţie) ne reglează temperatura inimii în domeniul atotcuprinzător al căldicelului. Această opţiune nu este valabilă pentru cei care ţin Cuvântul dumnezeiesc ca măsură a tuturor lucrurilor, a celor ce sunt ca cele ce sunt, şi a celor ce nu sunt, ca cele care nu sunt. Din această perspectivă am vrut să discutăm responsabilităţile civice ale Bisericii şi ierarhiei, condiţia politică a comunităţii ecleziale şi raportul acesteia cu Statul, Universitatea şi alte instituţii seculare. în sfârşit, două eseuri pseudo-areopagitice sunt în chip dureros dedicate tineretului ortodox şi problemelor educaţiei din învăţământul teologic ortodox.
Mihi cura futuri.

Sub rubrica „Stadii critice" am adunat câteva comentarii pe marginea unor teme antice sau volume recente. „Cunoaşterea de împrumut" se doreşte o glosă resemnată pe marginea întrebării puse de Sf. Antonie cel Mare filozofilor din pustie: „ce vine mai întâi: mintea sau cuvintele (nous e grâmmata)?" *(Vita Antonii §73). Provocarea este reluată în alţi termeni şi transmisă tuturor celor furaţi, ca şi subsemnatul, de visul tiranic al stimei de sine sau aflaţi captivi în nostalgia burgheză după stabilitate. Dobândim aceste „idealuri" prin exaltarea cunoaşterii factuale a realităţii (folosindu-ne de-un nomenclator de concepte exacte şi de câteva reguli de inferenţă logică). Idealului pozitivist al cunoaşterii, înţeleasă ca act de posesie - trădat de obsesia filologică a perfecţiunii în exprimare - nu i se poate opune decât experienţa cunoaşterii liturgice, înţeleasă ca participaţie verticală. Ea aduce cu sine destabilizarea verbală şi moartea simbolică a subiectului. Conchidem prin a sugera urgenţa recuperării unui mod non-verbal al cunoaşterii; singura gramatologie a Bisericii este, prin definiţie, pneumatică şi euharistică.*

Am redescoperit diferenţa dintre amintire şi reamintire printr-o excursie în „lumea dispărută" zugrăvită de unii dintre cei mai talentaţi scriitori români iviţi după căderea comunismului. Portretul vieţii de adolescent între anii 1980-l989 ne-a ajutat să remarcăm, din nou, că între marile binefaceri ale Revoluţiei se numără dreptul mărturisirii în sfera publică. Textul despre „puterea credinţei şi arta speranţei" compilează adnotările noastre simpatetice la o

carte semnată de unul dintre cei mai fecunzi eseişti religioşi din România post-decembristă. „Ciornele filozofice" se deschid cu o pledoarie în favoarea unui nou tip de critică culturală, arbitrată de Logosul increat al lumii şi desfăşurată în limitele unei ontologii a participatiei. Urmează apoi două eseuri despre nişte autori gata să recunoască eterna noutate a Revelaţiei (H.-R. Patapievici şi J.-L. Marion). Faptul că filozofia ajunge să admită, după două mii de ani, adevărul radical al Evangheliei n-ar trebui să ni se mai pară un paradox. Este concluzia spre care ar părea să ne conducă şi volumul „Omul recent"; motivele pentru care folosim aici condiţionalul se găsesc „în căutarea firului pierdut". După câteva însemnări despre transparenţa liturgică şi nostalgia paradisiacă a jocului (e.g., fotbalul), urmează o apologie a neînţelegerii ca spaţiu epistemic intermediar. Neînţelegerea este locul simbolic al minţii în care o mai profundă cunoaştere de sine poate anticipa recunoaşterea tainei lui Dumnezeu. Acest exerciţiu de recunoaştere şi recunoştinţă poate fi comutat de la un nivel individual într-un plan comunitar. Este ceea ce încearcă să sugereze meditaţia noastră teologică asupra sensului istoriei şi al maladiilor ei. O reflecţie asupra politicului poate trăi într-o inspirată vecinătate cu meditaţia monastică. Este o descoperire făcută pe cont propriu, parcurgînd câteva scrieri ale unor autori duhovniceşti din vechime (e.g., Evagrie Ponticul) sau contemporaneitate (e.g., Arhimandritul Sofronie din Essex). Complementar, am inclus câteva „Staţii teologice" care trec în revistă condiţia lui Zaheu înaintea Crucii Domnului,

problema reprezentării vizuale a Patimii lui Iisus, relaţia dintre Liturghie şi Sf. Scriptură şi, în final, câteva sărace glose despre iubire ca principiu teologic al individuării.
O notă bibliografică oferă detalii despre traiectoria textelor, înainte de culegerea lor în acest volum. Toate eseurile reluate aici apar într-o formă complet modificată. Pentru că ne-am dori reînviată şi tradiţia clasică a scoliilor, am inclus în volum şi câteva recenzii, adăugând un aparat critic minim. Aceste „marginalia" se nasc şi mor, îndeobşte, ca nişte cărţi poştale. Le-am introdus în aceste copeiţi ca într-un colet rambursabil. Cititorilor dezamăgiţi de lipsa unor masive „studii serioase" nu le putem cere decât răbdare şi îngăduinţă. Drept compensaţie, am inclus câteva „nocturne" inedite.
Sunt sincer recunoscător editorilor şi redactorilor care, în ultimii şapte-opt ani, au acceptat să publice materiale predate nu o singură dată într-un format ilizibil. Doresc să le mulţumesc tuturor celor care, mai ales prin critici dar şi încurajări, m-au ajutat să le ameliorez calitatea. îi sunt în mod special îndatorat lui Bogdan Tătaru-Cazaban, care a revăzut manuscrisul şi l-a încredinţat Editurii Anastasia. De asemenea, doamnei Doina Dumitrescu pentru atenţia acordată acestei cărţi. împărtăşesc o sinceră recunoştinţă dlui Alexandru Bercea, un distins aliat al lumii literelor din oraşul Arad. Profund îndatorată unui număr mare de prieteni, mai vechi sau mai noi, „Bufniţa din dărâmături" se dedică părinţilor mei, celor care, uneori de foarte departe, m-au sprijinit în anii imprecişi ai debutului.
Mihail NEAMŢU
Londra, 8 mai 20045/ Duminica Tornii

AREOPAG
„Deci discuta în sinagogă cu iudeii şi cu cei credincioşi, şi în piaţă, în fiecare zi, cu cei ce erau de faţă." Fapte 17,17

TEOLOGIA PENTRU MOROMETE

„Oare înţelepciunea nu strigă ea
şi priceperea nu-şi ridică glasul său?
Pe vârfurile cele mai înalte,
pe cale, la răspântiile drumurilor stă,
Pe lângă porţi, în împrejurimile cetăţii,
la intrarea porţilor, strigă tare."
Proverbe 8, l-3.

GAZETA, ÎNTRE SINOD SI ŞEZĂTOARE

Am avut în scurta noastră istorie culturală câteva „genii pustii". Ca adevăraţi patriarhi ai deşertului românesc, ei au sfârşit prin a vorbi mulţimilor. Este poate destinul culturilor minore să-şi consacre marile excepţii vocaţiei apostolatului. Căci acolo unde sunt foarte puţini, aceştia trebuie să facă totul. Spre pildă şi consolare, avem istoria lui S0ren Kierkegaard (1813-l855) din Copenhaga primei jumătăţi de veac XIX. Acest excentric teolog, cu o imensă operă dar lipsit de catedră, cedase şi el robustei „tentaţii" a jurnalisticii. Pentru că, printr-o piezişă aproximaţie geografică, Danemarca ar putea părea o Dobroge situată în vecinătatea Mării Nordului, am remarca cum la Bucureşti, în acelaşi secol şi numai câteva decenii mai târziu, Mihai Eminescu îşi asuma şi el riscul deriziunii. Făcând zilnic drumul spre Lipscani, când amintirile sale germane erau confiscate de temperaturile caniculare ale politicii româneşti, Eminescu conversa zilnic cu „marele public". în obscuritatea unei

cămări din redacţia *Timpului,* poetul îndrăgostit de Hamlet era obligat să descrie întâmplările bolnave ale vremii. Cel puţin la noi, tradiţia a continuat.
Cine dintre cei mari a evitat publicistica, în eseuri sau foiletoane? Nu este destul să-i menţionăm aici doar pe „greii" de felul lui N. lorga sau M. Eliade - ultimul convertit la „elitism", dar nici atunci definitiv, doar după război. Lista cu nume prestigioase afirmate în dezbaterea critică de idei nu poate fi aici discutată. Să observăm însă că profuziunea inteligentei româneşti interbelice se datorează vitalităţii acestei instituţii fundamentale care, de la jumătatea secolului XIX încoace, a fost şi a rămas revista culturală. Citite de magnaţi, educatori, funcţionari sau chiar de ţărani mai răsăriţi, revistele au exercitat în cultura română o influenţă majoră asupra educaţiei. Pentru intelectuali ele au avut o funcţie catalizatoare, iar asupra cititorilor nişte foarte sănătoase înrâuriri.
Excepţie de la această regulă nu face nici unul dintre vrednicii teologi români ai epocii. Aceasta se datorează şi faptului că tradiţia dezbaterilor publice este intrinsecă istoriei creştinismului. Biserica răsăriteană, fără să aibă un magisteriu sau un centru de autoritate infailibil, afirmă dialogul ca metodă de-a surprinde esenţa participativă a cunoaşterii. întruniţi la sinoadele ecumenice ale Bisericii universale, Sfinţii Părinţi nu erau în căutarea adevărului dogmatic al Revelaţiei. Sinoadele *exprimă* adevărul dogmei, nu se angajează dialectic în *descoperirea* lui. în creştinism, însă, legea formulării adevărului nu diferă de principiul revelaţiei sale. Pe scurt, între un conciliu şi o

şezătoare, vlădica şi opinca se întâlnesc cu aceeaşi nevoie de *celălalt.* Biserica *nu* aderă la o concepţie esoterică despre adevăr. Adevărul nu este un absolut irecuperabil, dar nici un simplu enunţ pozitiv, bazat pe relaţia de corespondenţă biunivocă între cuvinte şi lucruri. Reficarea anunţă mai degrabă pericolul idolatriei conceptuale. De aceea, adevărul şi binele nu sunt obiectul posesiei cognitive, ci mai degrabă un orizont de participare existenţială.

PREDICA SCRISĂ

Din acest motiv, gazetele culturale cu rubrici religioase ori revistele de orientare teologică n-au lipsit niciodată din istoria presei româneşti. Deja în 1839, arhimandritul Dionise Romano lansa *Vestitorul bisericesc,* iar în 1853, mitropolitul Andrei Şaguna fonda *Telegraful român.* De atunci încoace, activitatea gazetărească a excelat cel puţin în cantitate, dacă nu întotdeauna şi în calitate. în perioada interbelică, Nichifor Crainic scria constant la „Gândirea", pregătind simultan pentru tipar câteva rezistente volume de teologie istorică sau sistematică. Sub bagheta discretă a lui Nae lonescu, Gh. Racoveanu producea - alături de câţiva colaboratori de excepţie - zeci de pagini deopotrivă sobre şi reconfortante în revista de critică teologică „Predania". Mai ales între anii 1940-l950, Dumitru Stăniloae îşi disputa prioritătile între „Telegraful român" şi munca la *Tilocalie.* Fireşte, compromisurile era vizibile. Unii adoptau o stilistică didacticistă, grăbită sau improvizată; alţii sacrificau prea

multe pagini unor contingenţe minore ale istoriei. La aceasta se adaugă, în cazul fiecărui autor, o anumită vulnerabilitate faţă de legea de atracţie gravitaţională a istoriei: virajul spre extremismul politic în cazul lui Nae Ionescu, gafele poporaniste ale lui N. Crainic sau apologia naivă a românismului (inclusiv a Maglavitului), semnată de D. Stăniloae.

în aceast concert de fapte zeloase, cititorul va citi mai mult decât coincidenţa unor biografii suprapuse. Este frapant să descoperi instinctul *unanim* al orientării împărtăşit de către cei mai înzestraţi scriitori afirmaţi mai ales după Unirea de la 1918. Fără ca toţi să poată presimţi spectrul catastrofei comuniste care plutea ameninţător la orizont, interbelicii s-au întrecut pe sine printr-o hărnicie ieşită din comun. S-au tipărit în această perioadă nenumărate lucrări tangente la orbita teologică: cărţi de poezii (A. Cotruş, V. Voiculescu, P. Sterian, N. Crainic, R. Gyr), câteva nuvele (V. Voiculescu, G. Galaction, Al. Mironescu), polemici (Gh. Racoveanu *vs.* N. Crainic, D. Stăniloae *vs.* L. Blaga), eseuri speculative (D. Stăniloae, M. Vulcănescu), jurnale (Sandu Tudor) sau studii biblice, patristice, dogmatice sau de istorie eclesiastică (G. Galaction, V. Radu, N. Neaga, Liviu Stan, Iustin Moisescu, Irineu Mihălcescu, Ioan Coman). Multe cărţi apărute la Paris ori Berlin într-o primăvară erau recenzate cel târziu în toamna aceluiaşi an, la Bucureşti. Traducerile din autorii patristici au fost, de asemenea, considerabile. Interbelicii redescopereau tradiţia, construiau instituţii, legau noduri de comunicare. Acest imperativ local traduce poate economia culturii religioase

creştine, funcţională în spaţiul românesc din vremea cronicarilor, dar exploatat matur, pentru întâia oară, de către intelighenţia uniată (Inochentie Micu, Gh. Şincai, P. Maior).

MISIONARISMUL CULTURAL

Nevoia de convertire a culturii la misionarism ţinea *în primul rând* de credinţa augustiniană în univocitatea conceptului de „iluminare". Binele, adevărul, frumosul predate în şcoli nu puteau fi valori lipsite de inspiraţie divină. Din punct de vedere structural, misionarismul cultural nu reprezintă decât transformarea ancestralei funcţii sacerdotale, care presupune actul iniţierii şi al mijlocirii în numele unei comunităţi religioase. Profesoratul, de pildă, era la origini o licenţă sacră. Treptat, în contextul pluralităţii seculare, această origine sacrală s-a estompat. Păstrând totuşi termenii analogiei, pe lângă un savant, prezenţa gazetarului e indispensabilă la fel ca un diacon pe lângă preot sau episcop.

Din alt punct de vedere, majoritatea proiectelor moderne de anvergură par să articuleze simbolic tensiunea dintre religiozitatea de tip agrar - sedentară, conservatoare, defensivă - şi fondul mitic pastoral, care recunoaşte necesitatea altoirii, a comerţului, a curiozităţii ofensive. Sunt două atitudini arhaice care se regăsesc în matricea „creştinismului cosmic": pelerinajul la „locurile sfinte" apare ca o simplă conversie a transhumantei, riturile liturgice sunt o

imagine a călătoriei într-un cosmos spiritual, iar cimitirul, troiţele sau biserica sunt tot atâtea mărci ale permanenţei sacrului. Unii cărturari se ocupă metodic de zestrea locului sau a pământului, în timp ce alţii „pierd vremea" consemnînd profilul alterităţii, descoperind instrumentele comparaţiei şi învăţînd regulile de negoţ cu o noutate masivă, poate chiar globală (e.g., descoperirea Asiei). Uneori, ambele dispoziţii îşi fac loc în aceeaşi personalitate. La fel, unele reviste discută „specificul" românesc, altele sunt obsedate de „integrare" şi „universalitate".
Cu rădăcini directe sau derivate în lumea „de la ţară", proveniţi dintr-un popor care n-a cunoscut niciodată o ancestrală aristocraţie, cărturarii români - religioşi sau nu - moşteniseră sănătoase intuiţii „organiciste". Că liturghia din biserică are o propensiune spre universalism, sau că viaţa mănăstirească - organizată în jurul unor personalităţi harismatice - devine lucrătoare numai prin legătura directă cu poporul (urma stăreţismului slav pe pământ românesc), iată câteva intuiţii care au fecundat tacit mitologia seculară a cărturarilor noştri. Să ne aducem aminte apoi că, între secolele XVIII-XIX, demnitatea sacerdoţiului în satele româneşti a rămas neschimbată doar fiindcă preotul întrupa, de regulă, virtuţile „omului cu carte." Biblia, citită în diferite limbi, era abecedarul tuturor şcolarilor, din prima clasă primară până târziu, către anii de la Universitate, când cu o enigmatică suficienţă studenţii o abandonau.
Prin urmare, cultura de masă nu este creaţia postmodernităţii, ci visul secret al oricărei religii mesianice. Creştinismul pare să fi operat o sinteză aparte între ispitele

nomade ale dominaţiei (reflectate în experienţa colonialismului occidental) şi somnolenţa genei sedentare (exprimată, bunăoară, de cultul şintoist al strămoşilor). în zorii şi după-amiaza modernităţii româneşti, membrii şcolii ardelene, valahe sau moldoveneşti au priceput foarte bine că templul (devenit bibliotecă sau academie) are un renume fals atunci când nu comunică un mesaj străzii. Este bine să reţinem acest detaliu: chiar seduse de tentaţiile politicului (neştiind dreapta ce poate face stânga!), primele generaţii de cărturari români aveau nostalgia *ctitoriilor.* Astfel s-a ajuns ca singurul volum antum semnat de Nae Ionescu să fie o colecţie de articole din „Cuvântul". Nici „conferinţelor radiofonice" ţinute de numeroşi universitari sau membri ai Academiei române nu le lipsea audienţa. Astăzi le putem verifica şi elogia scriptic, atât calitatea cât şi temeinicia. Prezenta lor în agora n-a fost un gest circumstanţial, ci o decizie profetică, încă imperfect recuperată.

ŞOVĂIELI

Care este însă locul teologiei în spaţiul public românesc de astăzi? Ce vizibilitate culturală a dobîndit într-o duzină de ani activitatea a sute de profesori din zeci de seminarii şi facultăţi de teologie? Dar prezenţa în societate a miilor de absolvenţi ai instituţiilor sus amintite? Răspunsul, mai degrabă sumbru, nu-şi poate găsi explicaţia doar în mecanismele secularizării la care societatea românească s-a

branşat fără ezitare. Biserica îşi are partea ei de răspundere, care îşi cere urgent un diagnostic şi-o terapie.
Unde se ascunde eşecul? Pe scurt, în incapacitatea instituţiilor teologice de a-şi integra absolvenţii în viaţa publică a României. După câteva eşecuri provocate, care includ proiectele editoriale curajoase ale redacţiilor revistei „Biserica şi problemele vremii" (la Iaşi) sau „Aproape" (la Bucureşti, nemaiapărută), ne lipseşte şi astăzi o publicaţie de largă circulaţie, care să „vestească de pe acoperişuri" ideea creştină despre timpul şi spaţiul lumii româneşti. La fel de pilduitoare este lamentabila condiţie a revistelor teologice, incapabile să atragă inteligenţele emigrate la studii în Apus, ori să repertorieze *la vedere* apariţiile esenţiale de carte, dacă nu străină atunci măcar românească, într-un chip aproape neverosimil, trec astăzi necomentate în publicistica creştină nenumărate isprăvi din lumea bibliotecilor, a galeriilor de artă sau a smeritului spaţiu civic. în ce măsură, te poţi întreba, a fost absorbită şi dezbătută în mediile intelectuale creştine *opera* de traducere şi intermediere culturală iniţiată acum mai bine de un deceniu de către diaconul loan I. Ică jr.? Fără nici o exagerare se poate spune că directorul editurii „Deisis" îl rivalizează deja în realizări şi prezenţă profetică pe legendarul Coresi, un alt destoinic transilvănean. Dacă am avea un alt suflu publicistic în presa creştină, atunci audienţa cărţilor publicate la Sibiu, Bucureşti, laşi sau Braşov ar creşte şi discursul public al Bisericii ar descoperi, în exilul litomaniei, cu totul alte priorităţi. Cronicile ar întocmi mai mult decât nişte bibliografii, devenind un culoar pentru exerciţiile de

admiraţie, vigilenţă sau recunoaştere. Lectura cu voce tare ar dicta atitudini, descoperind vocaţii, dând trecătorilor prin Areopag un imbold către adevăr şi poate chiar o trusă metafizică de salvare.
Ce anume găsim la antipozii publicisticii teologice din România de astăzi? Avem o presă culturală în care, cu onorabile excepţii, se afişează tribal alianţe şi războaie între persoane şi generaţii mai mult decât se discută adevărul unor filozofii. într-o stranie complicitate cu alergiile laiciste din Hexagon, foarte mulţi privesc fenomenul religios ca pe un subiect tabu, când nu ca pe un indiciu al retrogradării sociale. Atunci însă când discută religiosul - şi nu oricum, ci la persoana a lll-a - intelectualul respectabil n-ar vrea să-i şi asume esenţa teologică. Ne rămân, deci, surprizele bucătăriei balcanice, care îndură fără efort ghiveciul şi cacealmaua: o cultură a divertismentului - această puerilă consimţire la moarte -, stilistica deprecaţiei şi verbul băşcăliei nemăsurate. Sunt multe exemple de paragină ale simţului nostru critic post-decembrist şi nu trebuie insistat. Prea mulţi au întâmpinat numeroasele ipostaze de „obscenităţii publice" româneşti cu logica inopinată a surdinei. Asfixiaţi de politeţuri, am ales să tăcem, parcându-ne consideraţiile pe străzile neasfaltate ale unei şovăieli ancestrale. Ce ar fi (fost) de făcut? Fără îndoială, Biserica nu se întăreşte pe sine atunci când alcătuieşte un nou *index prohibitorum* şi nici când distribuie medieval anateme către autorii înfăşuraţi în mantaua sfâşiată a modernităţii. Asceza trezviei *nu* se confundă cu trufia sentinţelor inchizitoriale, fără drept de apel sau cale de întoarcere. în creştinism,

judecata publică şi privată nu se suţine decât atunci când este articulată de-o sensibilitate liturgică faţă de soarta aproapelui. Etica iubirii nu interzice juridic manifestarea păcatului, ci îi descoase iţele. Răul nu e substanţial, ci un joc consimţit de aparenţe. De aceea, nu de-o revoluţie de tip islamic şi nici de-o reformă puritanistă a sensibilităţii culturale avem noi astăzi nevoie, condamnând fără echivoc expresiile potpurii ale diversităţii, ci de-o vibraţie subtilă, plină de compasiune, în uvertura perpetuă a hermeneuticii iubirii. A veghea în cetate nu înseamnă să-ţi trâmbiţezi egoist certitudinile. Luminile Evangheliei sunt blânde şi, tocmai de aceea, pătrunzătoare. La antipozi, sloganurile fundamentaliste, împachetate fără calm şi cu ostentaţie, nu trimit decât la setea de ordine prin răzbunare.

ÎN CONCLUZIE

Prin urmare, pentru a vorbi lumii, studenţii disciplinei (citeşte: ascezei) teologice ar trebui să deprindă, pe lângă o inimă curată şi-o inteligenţă ironică, ştiinţa apostolică a scrisului şi arta nefăţarnicei rostiri. Ucenicii Cuvântului vor putea folosi oare altceva decât „cuvinte potrivite", „totdeauna plăcute şi drese cu sare" (Coloseni 4, 6), „vrednice de credinţă şi de toată primirea"? Vor avea oare oamenii de cultură şi de presă ai Bisericii puterea de a-l pune pe gânduri pe-un sceptic Moromete al zilelor noastre? Va pătrunde Cuvântul lui Dumnezeu în satele aceluiaşi Teleorman, lipsite poate de ecou literar, dar încă pâlpâind a

viaţă? Tradiţia ne spune că seniorii teologiei, socotită de latinii scolastici „regina ştiinţelor", s-ar cuveni să fie buni meşteri de poduri şi luntrii. Cheagul teologiei creşte, la urma urmei, din comunicarea cu alteritatea. Este inadmisibil, atunci, ca provocările diverselor ştiinţe contemporane - de la filozofie, antropologie, psihologie, istorie ori sociologie până la dezvoltări mai recente precum medicina genetică sau bioetica - să nu fie interpelate teologic, cu tâlc şi premeditare, prin atenţia generoasă a acelui spirit creştin care a făcut din epoca patristică un reper normativ pentru conştiinţa eclezială ortodoxă.
Dacă ar fi să măsurăm amploarea misiunii sale sociale şi culturale, am putea spune atunci că în Biserica răsăriteană din România nu abundă astăzi hermeneuţii devenirii întru devenire. Există, desigur, câteva remarcabile excepţii de cronicari ortodocşi, care dau lupte nocturne cu îngerul călimarei şi vor să biruiască tentaţia mizantropiei. Poţi însă număra pe degete simpozioanele sau conferinţele care să-i fi adus laolaltă pe cărturarii Bisericii şi savanţii Universităţii, la masa unei dezbateri de ihteres comun (cum ar fi, de pildă, genealogia mariajului între teologie şi naţionalism în România modernă). în epoca de aur a patristicii sau în febrilul sfârşit de veac XIX al Rusiei pravoslavnice, existau teologi care inundau cu forţa virtuţii şi răbdarea inteligenţei atâtea tărâmuri de mister şi revelare. Dacă astăzi, personalismul atât de popular printre teologii moderni n-ar rămâne doar o etichetă, atunci el s-ar reflecta într-un pasionat dialog cu cei care mai jertfesc încă unui „Zeu necunoscut". Dacă ar fi să urmăm modelul patristic al teologiei - un model

pastoral şi confesional prin definiţie, mărturisind „cu timp şi fără timp", „până la marginile lumii", Cuvântul revelat al singurului Dumnezeu - va trebui să prelungim liturghia zilnică a existenţei noastre în spaţiul public. Am uitat astăzi de liturghia mărturisirii prin faptă şi cuvânt? Mâine şi bisericile care ne-au mai rămas vor fi pustii. In zorii tristeţilor noastre metafizice, cocoşul va fi cântat deja de trei ori...
A lua atitudine în treburile cetăţii, a sprijini iniţiativele culturale, politice şi economice care îmbrăţişează valorile Evangheliei, a oferi ospitalitate în actul sacramental al rostirii - toate acestea reprezintă gestul complementar participării liturgice la Taina euharistică a Bisericii. Din păcate, parohiile au devenit în vremurile noastre o entitate vagă, cu graniţe variabile, dictate prea des de arbitrariul unor opţiuni subiective. în compensaţie, am putea să clădim în parohia virtuală a literelor câteva forturi ale credinţei, prin alianţa între inteligenţă şi har, entuziasm şi hărnicie. Unui creştin nu-i stă bine în postura de chibiţ îmbufnat pe tuşa istoriei şi nici bombăneala n-am spune că-i din acelaşi aluat cu rugăciunea. Teologia le cere slujitorilor săi o judecată a temeiurilor vieţii comunitare, fără dispreţ sau condamnare, adusă la lumina Cuvântului „destoinic să judece simţirile şi cugetările inimii". Ni se impune astăzi un exerciţiu critic şi auto-critic, ca temei al smereniei din care se naşte tot lucrul bun. Am putea uita pentru totdeauna ideea că teologia ar fi o facultate pe care o absolvim, eventual, în anii tinereţii. Raportul e invers. Teologia ne absolvă neştiinţa şi păcatul. Pentru aceasta, ea smulge mereu din partea noastră datoria infinită de-a mărturisi „cât bine ni s-a făcut".

PREDANIA UITATĂ

„Staţi neclintiţi şi ţineţi predaniile
pe care le-aţi învăţat."
II Tesaloniceni 2, 15

MOMENTUL OPORTUN

Neaşteptată pentru cei mai mulţi cititori, apariţia în editiţie anastatică a dipticului *Predania & îndreptar ortodox, cu, de şi despre Nae Ionescu* la editura Deisis are o importantă semnificaţie. Mai mult decît un act de recuperare a memoriei profesorului Nae Ionescu şi a colaboratorilor săi, gestul diaconului Ioan I. Ică jr. de-a reedita această revistă interbelică este direct provocator pentru conştiinţa eclezială contemporană. Editat în format A4, cu o ţinută grafică aparte, volumul atrage atenţia mai ales prin conţinutul primei sale jumătăţi, care reproduce printr-o tehnică computerizată avansată cele douăsprezece volume ale revistei de critică teologică *Predania,* apărută la Bucureşti în anul 1937 (între februarie şi noiembrie) sub directoratul lui Gh. Racoveanu. Cea de-a doua parte a cărţii este o utilă compilaţie de texte ale profesorului Nae Ionescu, acoperind perioada 1920-1938, cunoscute însă deja cititorului interesat din volumele precedente apărute şi la alte edituri româneşti.

Prefaţa editorului sublinează mai ales importanţa recepţiei *Predaniei* ca reper indispensabil pentru o corectă cronologie, istorie şi hermeneutică a culturii teologice interbelice. Ignorarea acestui episod scurt şi energic de

operă creatoare în teologia românească, urzită de minţile libere ale unor laici credincioşi Bisericii, dar neangajaţi în nici un *parti-pris* ecleziastic, este profund simptomatică pentru nivelarea discernămîntului şi a lucidităţii profetice în teologia de şcoală românească, de ieri şi de astăzi. Este ceea ce editorul semnalează într-o lungă notă infrapaginală *{op. cit.,* p. 8, n. 1) adresată „specialiştilor" în teologie fundamentală şi istoria Bisericii, promotori ai unui irenism obedient, fără acces la /ogos-ul teologiei, dar stăpâniţi totuşi de apetenţe polemice triviale. Este vorba despre cei cantonaţi în disciplina de tip manual a cunoaşterii, figuri pasagere care n-au decât puterea de-a însemna înciudaţi filele cataloagelor şcolare. Situaţia de astăzi nu-i va mai surprinde pe cititori după ce vor citi *Predania.* Prin scrisul grav, dar şi amuzant al lui Gh. Racoveanu, *Predania* lansează un atac necruţător, însă terapeutic, la adresa mediocrităţii intelectuale şi ignominiei morale care tiranizau „academiile" de studiu teologic din perioada interbelică. Cele mai suculente comentarii ale lui Gh. Racoveanu însoţesc vânătoare de „perle" produse de I. Popescu-Mălăeşti, neavenitul decan al Facultăţii de teologie din Bucureşti. Cine ar putea îndrăzni astăzi să fie emulul *Predaniei* fără a primi o condamnare fără remuşcări din partea aliaţilor sistemului de învăţământ criticat?

înţeleasă în sensul ei profund, ca albie a trecerii Duhului în istoria creaţiei, *predania* nu slujeşte amestecului sau promiscuităţii. Tradiţia *nu* apare teologilor interbelici - aici Gh. Racoveanu, Nae Ionescu, prof. I. D. Petrecu, pr. Gh. Cristescu, monahul Stratonic - ca simplu obiect lingvistic

care, printr-un uz recurent, asigură <.....irul rcloi oilodox o anumită credibilitate eclezială. Astfel uliii/ala, U.uluia decade în tradiţionalism şi îşi falsifici misiunci I ,1ia s.'i •■<• limiteze la transmiterea unui „tezaur do < HM lini.i re/umat în formula Crezului, în deciziile sinodale, tipii ui llturgli sau tratatele exegetice şi dogmatice ale Păiinliloi hadilia predă comunităţii Bisericii nu atât o metoda de tti< iu, cât mai ales o aşezare, sau altfel spus: un (adm existenţial pentru exerciţiul de recunoaştere a adevărului, hadilia transmite nu propoziţii dogmatice, ci un mod de a li. Tradiţia funcţionează ca membrană a cunoaşterii teologice, ca sit invizibil al articulării conştiinţei ecleziale, ca princi-piu de configurare a autorităţii Bisericii. Fără Tradiţie, înţe-leasă ca mediu al distilării învăţăturii apostolice, propo-văduirea Bisericii nu poate fi decât mioapă. Predania nu se reproduce de la sine, fără un răspuns din partea oamenilor faţă de îndatoririle trecutului şi provocările viitorului. Responsabilitatea noastră faţă de Tradiţie este, deci, nominală, căci fiecare se mântuieşte după numele său.

CRITICA DIN INTERIOR

Gh. Racoveanu a fost una dintre acele conştiinţe vii ale Bisericii care i-a învăţat pe contemporanii săi toate aceste lucruri. Pentru gruparea *Predaniei,* tradiţia a însemnat nimic mai mult, dar nici mai puţin decât *hotarul* Bisericii. Cei fideli Tradiţiei apar, de aceea, ca nişte oameni hotărâţi şi veghetori. Programul anunţat al revistei lui Gh. Racoveanu !(■

şi Nae Ionescu era acela de-a denunţa şi eradica „erezia, viclenia şi prostia" celor prinşi de „duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire", fie că era vorba de laici sau de feţele arhiereşti. Numai astfel, în anul 1937, *Predania* putea să fie citită şi discutată de oamenii educaţi ai urbei (printre care M. Vulcănescu sau M. Eliade). Asprimea cuvintelor celor de la „Predania" îi va surprinde pe cei pe care comunismul i-a învăţat să nu spună adevărul răspicat, ci şuşotind, până când umilinţa unui întreg popor s-a spovedit într-o suflare pe străzile deopotrivă aglomerate şi rarefiate din 16-22 decembrie 1989. Din 1937 încoace, Biserica ortodoxă n-a mai avut curajul atâtor rostiri clare şi smintitoare pentru cei căzuţi din har şi adevăr. Celor obişnuiţi cu tăinuirea, iar mai puţin cu Sfintele Taine, *Predania* le va apărea, după 65 de ani, ca o indirectă ofensă. De ce? Pentru că orice pagină ne vorbeşte, direct sau prin analogie, despre păcatele ascunse ale slujitorilor Trupului lui Hristos. Mulţi seminarişti sau studenţi teologi de astăzi se vor simţi „răs-bunaţi" în contumacie de notele critice, semnate cu umor grav de Gh. Racoveanu. Ele pomenesc fără perdea simonia şi impostura unui oarecare decan, gafele unui sinod, necalificarea vreunui traducător, vanităţile câtorva episcopi sau deriva zelotistă a unor laici. Care este corespondentul actual al unei asemenea „reviste de critică teologică"? Există oare o tribună similară de la care membrii Bisericii să declare deschis ceea ce nu-i îngăduit în faţa amvonului, unde plagiatura şi alte imoralităţi mai puţin sofisticate să poată fi denunţată? Din nefericire, ne lipseşte atât o nouă *Predania,* cât şi atmosfera

liberă în care ceva similar ar putea vedea lumina zilei. Această absenţă dă măsura gravei noastre incapacităţi de a reflecta *public* asupra exigenţelor tradiţiei şi de a identifica hibele veacului. Pentru a da un singur exemplu, ne lipseşte acut o istorie a plagiatelor din teologia română. Rămâne să ne consolăm cu geniul profetic al celor de odinioară. Oameni cu vocaţia autentică a reformei, slujitorii *Predaniei* pledau pentru o maturitate eshatologică mult prea imediată ca să accepte drapajul pietist al existenţei în dulcegării mitice sau mioritice.

Predania este o probă că fiinţa paradoxală a credinţei, înţeleasă ca temei „al celor nădăjduite" (Evrei II, 1) nu interzice accesul creştinilor la orizontul reflecţiei critice. Judecăm prezentul numai pentru că iubim trecutul integru al lumii Părinţilor şi pentru că ştim să sperăm spre mai bine. Nu întâlnim în sumarul *Predaniei* un index de reverii romantice şi nici turbulente excese utopice. Trecutul la care Racoveanu & co. se referă nu este reconstruit poetic, ci păstrează toate accidentele istoriei. Fără să fie actualizat printr-o practică chenotică a memoriei, acest trecut al Bisericii este ameninţat de o tristă marginalitate. Critica eclezială nu este, deci, degradată la statutul unei decon-strucţii nihiliste. Nu sensul Bisericii este pus în cauză, ci problemele girării unui corp ecleziastic într-o epocă mace-rată de entropie şi atrasă de confuzii. Conştienţi de propriile slăbiciuni, Nae Ionescu şi colegii săi de redacţie vorbeau mereu din interiorul Bisericii, cu o inteligenţă apologetică lipsită de crispări, piperată cu ironie şi altoită pe tangenta unei priviri generoase către alteritate. Sub privirea acuţită a

Profesorului, Ortodoxia putea hrăni diversitatea fără să ameninţe unitatea, stimulînd totuşi polifonia. în cuvintele lui M. Vulcănescu, scrisul lui Nae Ionescu era „intransigent şi ţeapăn, neplăcut, dar reconfortant", lată un model de scriitură profetică, dar civilizată, greu de acceptat nu numai în mediile ecleziastice sclerozate.

NUNC PRO TUNC

Era loc în paginile revistei *Predania* - o mostră de conştiinţă catolică într-o Biserică care s-ar vrea pe deasupra şi naţională - pentru semnătura mirenilor şi a călugărilor, pentru pagini de filozofie şi teologie, pentru poezii liturgice şi documentare istorice, pentru dezbateri polemice sau discrete note encomiastice. Un limbaj adecvat, o gazetărie decentă, neafectată şi atractivă, în care nimic nu era menajat de dragul „liniştii noastre" şi a „consensului" salvator. Temele fiind alese în acord cu problemele zilei -în care ne regăsim şi astăzi - nu e de mirare că revista a avut un enorm succes în cetate (primele două numere au fost retipărite la cerere). Tot ceea ce „gândiriştii" sau „neo-sămănătoriştii" interbelici nu puteau pricepe, Nae Ionescu şi Gh. Racoveanu veneau să discute franc, deloc ostentativ. în esenţă, este vorba de neschimbata problemă de orientare a Bisericii în cadrele modernităţii. Colaboratorii *Predaniei* ştiau ca, înainte de a-şi ascuţi limba sau pana, să-şi ascută auzul. Astfel, ei au putut da tonul revenirii la adevărata Tradiţie eclezială - singura care merită majusculă, fiind

substanţial diferită de cutumele culturii populare adorate în gruparea „Gândirii." După şapte decenii de la şocul secularizării din anul 1866, şi cu doar un deceniu înainte ca erezia comunistă să paralizeze vocea publică a Ortodoxiei (1947), apariţia *Predaniei* marchează un moment de excelenţă pe nedrept uitată. Dacă *Predania* mai are astăzi cititori, înseamnă că întemeietorii îşi caută, dincolo de mormânt, ucenicii.

SOARELE ŞI SEMIL UNA ORTODOXIEI

"Power tends to corrupt,
and absolute power corrupts absolutely."
LORD ACTON (1834-l902)
ADEVĂR $I LIBERTATE

Vorbind despre nevrednicia vreunui ierarh sau cleric, oricine ar putea ştirbi plinătatea dragostei pe care le-o datorăm ca simpli mireni botezaţi în numele Treimii. Figura solară a compasiunii, despre care vorbeşte avva Dorotei într-o veche povaţă, nu trebuie să devină o elipsă inegală în afecţiune. Să recunoaştem, pe de altă parte, că despre păcatele mirenilor se vorbeşte tot timpul: la spovedanie, din amvon, pretutindeni. Nu însă defectele lor sunt pricinile de sminteală pentru cei care ar fi dorit poate, de atâtea ori, să participe în Biserică la banchetul credinţei. „Pricinile de poticneală" în elanul sincer al credinţei nu sunt culorile pestriţe ale hainelor norodului, haosul imprevizibil al atâtor slujbe de cartier şi poate nici kitsch-ul debordant al „artei populare" din biserică. Acestea sunt slăbiciuni sau mostre de ignoranţă care circumscriu nu doar Ortodoxia, ci întregul fenomen religios post-comunist. Sunt inerţii sau handicapuri culturale pe care un elementar studiu de psihologie a maselor le poate explica. Altele sunt necazurile. Smintelile, persistente cum sunt, vin chiar din forurile conducătoare ale Bisericii. Nici cea mai patetică apologie a Ortodoxiei şi nici cel mai convingător eseu teologic despre

„Fiinţa ecclesială" nu le poate ignora, dacă vor să rămână întru adevăr. A evoca sublimul increat al contemplaţiei filocalice fără să şopteşti o vorbă despre ruina concretului prin faţa căruia defilăm zilnic mi se pare nedrept. Este imoral să lauzi virtuţile atemporale ale unei tradiţii creştine bimilenare, uitînd să te mai întrebi dacă vom rezista, *In corpore,* până la jumătatea unui secol frenetic, deja globalizat. Să faci teologie, oricât de ilustră speţă, dar fără să numeşti metehnele ogrăzii noastre, înseamnă să n-u-ţi pese câtuşi de puţin de pastoraţie. Nu poţi lăuda virtuţile veşnice ale Ortodoxiei uitînd să vorbeşti despre degringolada prezentului. E ca şi cum ţi-ai invita prietenii la un festin copios, fără să-i avertizezi că pe masă nu sunt nici tacâmuri, nici pahare.
în credinţa creştină totul stă sau cade împreună cu misterul întrupării. Cum oare „vederea în ghicitură" se face „îndrăznire fără de osândă"? Prin ce miracol credinţa se altoieşte-n faptă? De ce, oricât de stoici am vrea să fim, nimeni nu ştie să creadă de unul singur? Credinţa noastră - ca un microb benign ameninţat de ger - îşi caută un trup purtător; el, nevăzut, dă viaţă unei flăcări incipiente. Neprotejată, lipsită de căldura unui trup care arzînd lăuntric - precum rugul de odinioară - nicicum nu se mistuie, credinţa celui mai slab mădular din Biserică va pieri. Când rămâne multă vreme descoperit, trupul răceşte, iar moartea îşi pregăteşte vizita finală. în clipele de criză ale Bisericii, anticorpii - i-am numit pe creştinii sfinţiţi şi înzestraţi cu curaj profetic - deschid atacul. Ei identifică eroarea şi impun o terapie. Biserica devine atunci o arenă deschisă

surprizelor. Nu este o coincidenţă faptul că marii Părinţi ai Bisericii şi-au inteţit asprimea vorbind mai ales celor „dinăuntru". Surparea credinţei începe cu lepădarea vigilenţei auto-critice. „Paznici de far", teologii care au ştiut să cuprindă într-o privire istoria şi eshatonul n-au ezitat să demaşte şi cele mai aparent inofensive alianţe dintre *potestas* şi *ecclesia.*

Fraza lor *nu era* dreasă cu miere. Trezviei duhovniceşti a Părinţilor nu i-a scăpat nici o demnitate lumească. Va mai găsi oare printre noi măcar un dram de simpatie îndrăzneala cu care Sf. Ambrozie din Milano (sec. IV) l-a pedepsit canonic pe împăratul Teodosie în urma unui abuz de putere? Vom putea admira curajul cu care Sf. Atanasie cel Mare (sec. IV) l-a înfruntat pe împăratul Constantius în cursul persecuţiilor ariene? Vom înţelege dârzenia cu care Sf. Ioan Hrisostomul (sec. IV-V) a criticat politica imperială în faimoasele sale omilii „la statui"? Nu oare cu acelaşi patos evanghelic al mărturisirii şi-a scris Sf. Grigorie de Nazianz (sec. IV) ultima cuvântare ca arhiepiscop al Constantinopolului *(Or.* 42)', plină de ironie vitriolică la

[1] Sf. Grigorie de Nazianz, „Supremum vale", *Or.* 42. 24 (PG 36, 488. 2-l9): „Ni se va reproşa, aşa cum ni s-a mai reproşat [nouă episcopilor], luxul meselor, splendoarea hainelor, acoliţii şi aroganţa faţă de cei pe care-i întâlnim. N-am ştiut că trebuie să ne întrecem cu înainte-stătătorii, guvernatorii sau cu cei mai faimoşi generali de armată, care nu mai au loc unde să-şi arunce bogăţiile. N-am ştiut că stomacul nostru trebuie să fie înfometat desfălându-se cu lucrurile săracilor, cheltuind cele de trebuinţă ale acestora pe lucruri de nimic, vomitîndu-le apoi peste altare. N-am ştiut că e nevoie ca noi [episcopii] să călărim cai de rasă, fiind conduşi în splendide căleşti, cu alai în faţă şi în spate, toţi trăgându-se din

adresa colegilor de sinod (toţi „ortodocşi")? Dojenindu-i pe cei care se revendicau a fi membrii aceleiaşi Biserici, nici unul dintre aceşti Părinţi n-au pierdut pe drum porunca iubirii de vrăjmaşi sau de aproapele. împreună cu aceşti dumnezeieşti Părinţi şi „mari dascăli ai lumii", credincioşii se roagă la fiecare liturghie pentru dregători, pentru suflarea creştină şi pentru toţi episcopii Bisericii - răi sau buni, nevrednici sau luminaţi, străini de Scripturi sau chiar „drept învăţînd cuvântul adevărului". „Pe toţi şi pe toate" îi pomenim deci - de-am fi logofeţi ori simpli cititori - în slujba de căpătâi a Bisericii. în această rugăciune se cuvine să avem o inimă neîmpărţită. Nici în laudă, nici în mustrare, conştiinţa creştinilor nu trebuie să se teamă de adevăr. Numai adevărul ne va face liberi (loan 8, 35).

STELUŢE $I BASTONA$E

Aveam 16 ani când am citit Noul Testament, apăsat de ruşine şi de bucuria unei descoperiri. Vedeam că El, Hristosul - Cel pierdut, iar apoi aflat - este Domnul. Din acea vreme mi-au rămas în minte cuvintele lui lisus, drum de parcă am fi nişte animale [de circ], rupînd rândurile să ne facă loc, pentru ca apariţia noastră să fie cât mai vizibilă. Dacă aceste răutăţi s-au întâmplat, acum ele au trecut: iertaţi-mi această nedreptate. Alegeţi pe altul care va face majorităţii *(tois pollois)* pe plac. Mie daţi-mi pustia *(ten eremian)* şi meleagurile de la ţară *(ten agroikian)* şi pe Dumnezeu, singurul Căruia trebuie să-i fac pe plac şi pe care-L voi mulţumi printr-o viaţă smerită."

consemnate de evanghelistul Luca (23, 46): „păziţi-vă de cărturari, cărora le place să se plimbe în haine lungi, care iubesc plecăciunile în pieţe şi scaunele cele dintâi în sinagogi şi locurile cele dintâi la ospeţe". Filtram această percepţie prin prisma lecturii cărţii lui Giovanni Papini despre *Viaţa lui lisus,* citită în traducerea lui Alexandru Marcu. Mă uimeau şi, în acelaşi timp, mă uşurau vorbele de bici ale Domnului către farisei. în templu şi în pieţe, lisus slobozea cuvinte arzătoare ca para focului. Drept răspuns, toţi ipocriţii *religioşi* ai Palestinei l-au acuzat mai apoi pe lisus de blasfemie.

Citită într-un moment saturat de confuzii identitare, Biblia îşi revela pentru mine o inexplicabilă perenitate. Aflam în cartea *leşirii* (2, 1l-l3) despre sfânta mânie a lui Moise, pornit să-şi dezlege poporul din robia unui Faraon. „Iar după multă vreme, când se făcuse mare, Moise a ieşit la fiii lui Israel, fraţii săi, şi a văzut muncile lor cele grele. Cu prilejul acesta a văzut el pe un egiptean că bătea pe un evreu dintre fiii lui Israel, fraţii săi." Auto-divinizarea paranoică a satrapului şi dezumanizarea poporului ales a primit ca pedeapsă cele zece plăgi egiptene. Nebunia oricărui potentat care se crede Dumnezeu nu stă prea **mult** nepedepsită.

Nu era aceasta tocmai povestea noastră, a celor renăscuţi la viaţă printr-o sângeroasă revoluţie, după aproape cincizeci de ani de nelegiuri în tărâmul roşu şi negru al strâmbătăţii? Nu fuseseră scrise în cartea exodului nostru lăuntric nişte făgăduinţe aproape de împlinire? Nu era oare aceasta chiar *trama* teologică a atâtor vieţi răstignite în

închisori? Eliberaţi de oroarea megalomaniei ceauşiste, tinerii de la începutul anilor 1990 frecventau cu aceeaşi îndrăzneală sfera politicului şi profunzimile teologiei. Ei nu puteau primi tirada anti-fariseică a Evangheliilor altfel decât ca pe o bună-vestire. în cuvintele lui Iisus descopeream noutatea absolută a unui manifest de ultimă autoritate: „nebuni şi orbi! Ce este mai mare, aurul sau templul care sfinţeşte aurul?" (Matei 23, 17). Nu ni se adresa mai ales nouă, celor tineri, promisiunea Mântuitorului: „veţi cunoaşte adevărul şi veţi fii liberi"?

în aceste cuvinte răsuna, prin pâlniile asurzite ale auzului meu de copil, ecoul acelui sublim protest al tinerilor din Decembrie 1989. Câţiva adolescenţi au spus atunci: „vom muri şi vom fi liberi". Răpuşi pe străzi de gloanţe, ei n-au ajuns decât eroii noştri „post-mortem". Din troianul de pomeni săvârşite în iernile care au urmat anului 1989, am înţeles că Trupul Domnului e alcătuit din recunoştinţa şi nădejdea celor care se roagă Lui pentru întreaga lume. Prin moartea eroilor am înţeles că Hristos Cel înviat are un Trup ţesut din faptele sfinţilor. Fără memorie, însă, sfinţii n-ar excela în exerciţiul recunoştinţei. Pentru „arta speranţei", ei au la îndemână dragostea şi conştiinţa deşertăciunii acestui veac. Am descoperit Biserica la această sublimă intersecţie între prezentul puroiat al unui popor fără păstori şi rugăciunea neîncetată a sfinţilor.

între timp, balconul cu ceremonii patriotice se umpluse de panglicari. Puţini îşi cereau iertare şi încă mai puţini făceau - de ce nu în public? - „roade vrednice de pocăinţă" (Luca 3, 8). Procesul comunismului trebuia să întârzie.

Logica binară impusă de Hristos - „ce este da, da, ce este nu, nu" -trebuia relativizată cu logica modală a carierismului. „Poate", „dacă", „s-ar putea" au devenit locuţiuni curente în discursul ierarhilor postdecembrişti. Retorica responsabilităţii colective invocată de avocaţii consensului politic -„toţi am suferit", „toţi suntem vinovaţi" - era, evident, un medicament „pentru liniştea noastră". Nici unul dintre episcopii remarcaţi prin absenţă şi laşitate înainte, dar mai ales în timpul evenimentelor din 16-22 decembrie 1989, n-a simţit imboldul lăuntric de a se retrage, pentru rugăciune şi meditaţie, într-un schit anonim. De ce revoluţia de la Timişoara n-a avut drept catalizator, în locul *fostului* pastor Tokes (astăzi un mărginit politician iredentist), un mitropolit ortodox?^ Mă mai întrebam unde oare se ascunsese patriarhul românilor ortodocşi în dimineaţa de 22 decembrie 1989? Ştiam că preotul Gh. Calciu-Dumitreasa fusese deja excomunicat şi exilat. Cu o stranie năzuinţă spre puritate, crezusem pentru câteva clipe că, după Revoluţie,

' Un răspuns indirect ne vine prin mărturia regretatului poet loan Alexandru: „Sunt fericit în vecii vecilor că în noaptea de 21 Decembrie 1989, când s-a hotărât soarta - şi încă erau la putere dictatorii, pentru că abia pe data de 22 Decembrie (după 30 şi ceva de ore) au plecat - am luat parte la manifestaţia din Piaţa Universităţii şi am fost martor la evenimentele de acolo, cu o cruce în mână, cu Sfânta Scriptură şi cu Icoana Mântuitorului. Le ţineam predici soldaţilor să nu omoare! *Nu era nici un preot, din păcate, acolo!* Sau cel puţin eu nu am văzut! Si m-au întrebat - lângă trupurile de sânge vărsat pe caldarâm, lângă Universitate - „Eşti popă?", pentru că făceam rugăciune. Zic: „da, sunt popă". „Haide domnule părinte!" Atunci se lăsau jos iar eu făceam slujbe noaptea acolo, pe sângele vărsat" (loan Alexandru, *Dialog cu Emil Şimăndan,* Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2001, p. 9, sublinierea mea).

un episcop ar face bine să încerce măcar să fie sfânt, ori să nu fie deloc.[1] Speram ca experţii în microfoane şi cu epoleţi sub patrafir să practice, măcar la îndemnul ruşinii, virtutea *publică* a smereniei." Episcopii cu steluţe şi bastonaşe au învăţat însă mai repede alfabetul oportunismului politic. Cuvântul „demisie" nu era în limbajul vlădicilor pe rol. Aceştia s-au grăbit să creadă că mărturisirea sinceră a păcatelor înşelării ar fi putut deveni „pricină de sminteală" pentru popor (tratat cu aceeaşi condescendenţă). Apele tulburi din ţara regelui nebun s-au pierdut treptat în ceaţa uitării. La zilele festive din marile oraşe ale patriei, o mulţime de clerici n-a contenit să blagoslovească cuvioasele zâmbete electorale ale potentaţilor. Se făcuse târziu.

[1] Nu citisem atunci avertismentul unui încercat mărturisitor al Ortodoxiei, ieromonahul Serafim Rose: „Dincolo de toate, acesta e adevărul despre epicopi, conducătorii Bisericii. în zilele noastre, zilele decăderii generale din Biserică, nu trebuie nimeni să se aştepte la prea mult de la ei. în vreme ce le dăm cinstea cuvenită, respectul şi supunerea, trebuie să fim realişti şi să recunoaştem că (exceptînd unele cazuri rare) ei nu se află într-o postură de slujire ca îndrumători personali, cu atât mai puţin a convertiţilor", Ne *vorbeşte părintele Serafim Rose. Scrisori,* trad. rom.: Ştefan Francisco Voronca, Galaţi, Ed. Biserica Ortodoxă/Bunavestire, 2003, p. 131.

f Pentru Părinţii Bisericii universale (mai cu seamă Ciprian al Cartaginei, Alexandru al Alexandriei, Augustin din Hippona) care au asistat la fenomenul apostaziei în masă - ceea ce a provocat controversa donatistă în nordul Africii (sec lll-V) şi controversa meletiană în Egipt - principiul iertării era următorul: pentru apostazia publică, pocăinţa trebuie să fie la rândul ei publică. Nu mărturisirea păcatelor, ci tăinuirea lor este pricină de sminteală pentru credincioşii Bisericii. Vom sesiza oare şi în acest punct actualitatea patristicii?

TAXA DE INTRARE

Nu credeam că un Trup mistic are nevoie de funcţionari kafkieni şi de-o interminabilă administraţie clericală. Printre rânduri, se pot citi şi feţe de pungaşi îmbrăcaţi în uniformă, jucînd la duminici şi sărbători rolul trist de vameşi ai mântuirii. Am învăţat apoi din cărţi că celulele de elită ale acestui corp viu - mă refer la mănăstiri - îl au drept patron pe Sf. loan Botezătorul. Patron? Poate în alte epoci, nu însă şi-n România tuturor fărădelegilor. Este oare „glasul ce strigă în pustie" model şi călăuză în mărturisirea Evangheliei pentru atâţia monahi recenţi şi improvizaţi? Cărămizile multor mănăstiri şi biserici au fost înălţate sub supravegherea atentă a ochiului dracului. Zeci de locaşuri au fost finanţate din conturi securiste, prin mincinoasele Car/fas-uri ori cu „mărinimia" unor şefi de bănci falimentare, grăbiţi să-şi pună numele în pisania bisericii şi să se asigure de un loc de vacanţe pentru adâncile lor bătrâneţi.

Nu vă aşteptaţi ca păstorii acestor „sfinte locaşuri" să condamne orgia matrapazlâcurilor financiare, girate de puterea politică postcomunistă. Maşinile de teren japoneze, instalaţiile electronice hi-fi şi telefoanele mobile înfloresc prin curţile stăreţiilor autohtone, în timp ce cantinele de bătrîni sau tineri abia licăresc în mizeria nemiloasă a oraşelor. Igumenii parveniţi ai fostelor CAP-uri şi ai noilor SRL-uri nu fac altceva decât să viseze la mitra de episcop, să ticluiască noi investiţii financiare ori să rumege cu poftă ultimele bârfe sinodale. La mănăstirile „cu tradiţie", biletul de intrare nu se mai negociază nici măcar pentru pelerini.

în plus, când ai neşansa de-a te intersecta cu limuzinele ministeriale, parcarea e cu taxă. Abundă aşezămintele de protocol şi turism preferenţial (invitînd mai ales cetăţenii străini), în timp ce viaţa de studiu şi rugăciune se diluează cu repeziciune. S-au înmulţit ca ciupercile mănăstirile şi seminariile teologice în care Boccacio ar fi găsit nenumărate teme de caracterizare pentru un *Decameron* „ortodox". Nu degeaba un arhimandrit de la Athos remarca, vizitându-ne ţara, că avem mulţi monahi, dar nu şi un monahism.
Ce va fi zicând oare patronul pustnicilor, cel îmbrăcat în mantie călugărească ca Botezător al Domnului? Când oare vreun ieromonah virtuos a rostit un cuvânt răspicat despre maladiile momentului, fără să fi primit totuşi o mustrare, scrisă ori verbală, de la arhiereu? Câţi dintre lrozii şi nerozii puterii seculare de astăzi au fost oare înfruntaţi la scenă deschisă, după modelul înaintemergătorului, sau poate al celuilalt loan, cel cu gură de aur? Cu puţine şi fericite excepţii, când sunt călăuziţi de adevăraţi părinţi duhovniceşti, monahii de la noi nu învaţă decât gramatica inflexibilă a obedienţei şi a ticurilor verbale. Sub pretextul reverenţei, cei mai mulţi se întrec în arta slugărniciei onctuoase. Pietismul de serviciu al atâtor centre metropolitane a infectat parcă întreg limbajul bisericesc. Când vei căuta odihna şi liniştea cugetului într-o neştiută sihăstrie, la prima întâlnire cu oamenii locului te vei pierde în labirintul formulelor de adresare. Ca o ţesătură lipicioasă, limbajul popesc de extracţie balcanică excelează printr-o deplasată retorică a superlativului. *Numele* primit la botez tinde să fie ocultat de omniprezenţa *titlurilor* ierarhice. Episcopii se

desfată cu titlu de „stăpâni" într-o lume care nu mai ştie nimic despre demnităţile imperiale ale arhiereilor, măcar fiindcă au trecut cinci secole şi jumătate de la căderea Bizanţului... Patriarhul este un „prea fericit", mitropoliţii sunt „înalt prea sfinţiţi" - cât despre un preot, el rămâne doar un „cucernic" sau, pentru monahi, un „cuvios". Iar „frăţia ta" ce va spune? Nimic, atunci când se întâmplă să fiu ...o soră întru Domnul.

Acest formalism lingvistic impune între omul modern şi feţele bisericeşti o anumită distanţă birocratică, când nu o justificată indispoziţie afectivă. Ar fi timpul ca viaţa în Biserică să redevină o experienţă a firescului. S-ar cuveni să redescoperim simplitatea vieţii parohiale, centrată pe slujirea lui Dumnezeu la marginea casei (după etimologia grecească a cuvântului *peri-oikos.)*

MITA ŞI MITRA VALAHĂ

Pentru aceasta, *n-ar trebui* ca un ins blindat cu tupeu şi acoperit de relaţii să-şi poată folosi mita pentru a-şi cumpăra mitra. Din păcate, consacrarea ierarhilor nu ţine aproape niciodată cont de realităţile locului sau de convingerile sincere ale laicilor. Şpagofilia dictează alte priorităţi. Eu unul, când se întâmplă să aud faimosul „axios" devin anxios. „Vrednic este" nu-i niciodată o întrebare, ci o afirmaţie irefutabilă. Ştiu că nu-l ştiu pe candidatul la preoţie sau episcopie, hirotonit pe seama unei parohii sau dioceze unde credincioşii n-au habar ce-i aşteaptă. „Axios"

este doar aparenţa unei consultări - în fapt, o ipocrită formalitate, rostită *după* rugăciunile de hirotonire, când nimeni nu mai poate sta împotrivă. Întotdeauna cărţile sunt deja făcute. Pasivi, credincioşii n-au decât să adere la decizii care le pot afecta dramatic viitorul.

In acest climat mai degrabă brejnevist decât evanghelic, credincioşii laici sunt invitaţi să-şi asume pedagogia servitutii. Poporul lui Dumnezeu n-are reprezentanţi reprezentativi nici în consiliul parohial, nici la nivel de eparhie sau patriarhie. în schimb, cultul personalităţii s-a descentralizat *ad nauseam. O* avalanşă de pupături, ploconeli şi mai ales „vorbiri în şoaptă" se scurg prin obscurele pridvoare ale „Bisericii strămoşeşti." Avem o pleiadă de ierarhi care n-au cunoscut nici rigorile vieţii monahale, nici ostenitoarele responsabilităţi ale căminului familial. Nu e de mirare că - în epoca transparenţei mediatice - o ţară întreagă le comentează becisnicul caracter. Fără să fi trăit asceza rugăciunii, a studiului şi a slujirii aproapelui, episcopii înscăunaţi prin presiuni de grup ori din calcule politice vor fi mereu vulnerabili. Pe bună dreptate, credincioşii vor fi scandalizaţi de acel ierarh care-şi zugrăveşte pe pereţi portretul în dimensiuni naturale şi îşi ridică singur bustul de marmură, deşi poate a uitat să-şi salute semenii cu un solemn: *bonjourpoporl*

Astăzi, candidaţii *de succes* ai sinodului BOR - ca şi cei râvnitori pentru un loc în Parlament - par să fie mai degrabă nişte bărbaţi vânjoşi, cu simţul pragmatic al orientării, zestre bănească şi gust pentru viaţă. Pentru ei, Antim Ivireanul este un bun model de pictat pe pereţi, nu însă şi de

urmat. Erau vremuri în care episcopii se lăudau cu lucrul copiştilor din mănăstiri sau cu numărul de cărţi ieşite de sub tiparniţe. Astăzi, însă, nici bibliofilia de tip baroc nu mai este la modă. Sunt o mulţime de librării diecezane care supravieţuiesc nu pentru că vând cărţi, ci candelabre, haine preoţeşti şi obiecte de cult. Editurile teologice din România au priză la public atunci când sunt nişte proiecte private. Este adevărat: la baza piramidei se întâlnesc şi pricini de uimire şi binecuvântare. Poţi descoperi în România oaze de linişte care îţi dau pregustarea vieţii de dincolo. Există mănăstiri unde călugării se nevoiesc în posturi, rugăciune, priveghere şi slujirea aproapelui. Trăiesc, ascunşi de la vedere, duhovnici îmbunătăţiţi care iubesc mai mult decât orice sărăcia chiliei şi solitudinea contemplaţiei. Sunt monahii în felul Martei sau al Măriei care, acolo unde le este dat, râvnesc după virtuţile lui Hristos. Există numeroase familii darnice, în care se poartă iubirea de străini. Nu ne lipsesc tinerii voluntari în asistenţa socială. La fel, studenţi care fac gazetărie evanghelică fără să fie plătiţi, entuziaşti ai înnoirii picturii şi muzicii bizantine, elevi participanţi în tabere de muncă, medici fără de arginţi, olimpici cu origini modeste, dar împătimiţi de carte. Toate acestea sunt miracole pentru care Dumnezeu trebuie lăudat. Urmăm însă noi îndemnul apostolului: „vă mai rugăm, fraţilor, să cinstiţi pe cei ce se ostenesc între voi" (I Tesaloniceni 5, 1 5)?

Ce anume le oferă acestora oficialii Bisericii? Câţi dintre laicii cu adevărat dedicaţi sunt oameni de decizie în adunările parohiale? Câţi tineri primesc licenţa de a se implica cu rost în zidirea unor comunităţi, iar nu unor simple construcţii fără viitor? Câţi dintre laicii - bărbaţi *şi* femei - cu excelente studii de teologie şi remarcabilă conduită duhovnicească au fost invitaţi să conferenţieze despre întrebările credinţei pentru publicul larg? Din păcate lipsesc nu doar oportunităţile reale, ci chiar şi gesturile simbolice de respect şi încurajare. Sunt reşedinţe episcopale sau, din nou, mănăstiri de protocol unde, oriunde te afli, calci pe plăci de marmură sau covoare exorbitante, în timp ce zeci de studenţi înzestraţi n-au bani să-şi cumpere nici măcar un sfert din ultimele apariţii de carte religioasă. In aceasta stă oare cinstirea pe care i-o aducem Maicii lui Dumnezeu? Fecioara a zis: „Făcut-a tărie cu braţul Său, risipit-a pe *cei mândriîn* cugetul inimii lor. Coborât-a pe *cei puternici de* pe tronuri şi a înălţat pe *cei smeriţi.* Pe *cei flămânzi* i-a umplut de bunătăţi şi pe *cei bogaţi* i-a scos afară deşerţi."
Observaţi însă care este locul săracilor şi locul bogaţilor în Biserică. încercaţi să comparaţi mâncarea din cantinele seminariştilor cu bucătăria etalată în palatele metropolitane de patru sau cinci stele. Unii suferă de ulcer, alţii de flatulenţă. Te întrebi uneori dacă, la Cina cea de Taină, Hristos a mâncat cu tacâmuri speciale, din linguri de argint, suflate eventual şi-n aur. „Regii neamurilor domnesc peste ele şi se numesc binefăcători. Dar între voi să nu fie astfel, ci cel mai

mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, şi căpetenia ca acela care slujeşte" (Luca 22, 25-26). Când aţi văzut vreun episcop călătorind modest, într-un vagon de tren accelerat? V-aţi salutat vreodată ierarhul în drum spre poştă, la biblioteca Universităţii sau poate în vizită la spital? Arareori. Cum vor putea oare denunţa desfrâul, minciuna şi hoţia de stat nişte favoriţi ai puterii? Salariile de miniştri nu sunt chiar o pomană fără rost, iar dosarele istoriei recente n-au fost închise pentru totdeauna.

Departamentele de aflat în treabă ale Patriarhiei au renunţat demult la ambiţia vreunui proiect naţional de educaţie şi formare creştină. Până la această oră proiectul unei reţele de policlinici sau spitale în care tratamentul psiho-somatic al pacienţilor să fie completat de-o asistenţă spirituală de inspiraţie creştină este departe de-a fi funcţional. Oricât ar părea de incredibil, într-o Biserică ortodoxă care se răsfaţă cu datele din statistici n-a prins deloc ideea unui radio, sau a unei televiziuni cu frecvenţă pe tot cuprinsul Bucureşţiului şi în *toate* judeţele ţării; lipseşte cu aceeaşi tragică acuitate o revistă centrală de cultură şi atitudine teologică, în care scrisul laicilor creştini să poată răzbate cu uşurinţă. Cunoaşteţi cumva ritmul traducerilor şi al reeditărilor din colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti" la Editura Institutului Biblic? încercaţi s-o comparaţi cu oricare din seriile de literatură patristică care se tipăresc în Rusia sau Grecia, fără a mai pomeni Franţa, Germania, Italia sau Anglia. De ce oare nu şi-ar lua calea exilului proaspăt absolvenţii de limbi clasice, în loc să tălmăcească - cu o remuneraţie decentă - câteva tratate dogmatice din Sf. Grigorie de Nyssa sau

omiliile Fericitului Augustin? Sinodul oricum nu se va grăbi să întemeieze o Academie teologică de excelenţă, unde o viitoare elită ortodoxă alcătuită din tineri înzestraţi ar putea să-şi desăvârşească studiile într-un regim de lucru şi de competenţă similare unor centre universitare din lumea catolică. Dacă au scăpat teferi după slalomul uriaş printre zecile de examene ale celor patru ani - unele materii având un tarif fix de trecere (stabilit în Euro) - studenţii teologi preferă o urgentă „reorientare profesională", când nu se angajează la vânătoarea de burse în universităţile apusene („heterodoxe", se înţelege). Nu vă aşteptaţi ca Sinodul să sufle o vorbă despre această gravă stare de lucruri şi nici ca visul unei Academii de excelenţă să devină realitate înainte ca o mulţime de „doctori" în teologie să fie retrogradaţi la statutul de plagiatori şi recitatori de manuale. Unii dintre ei n-ar putea fi, în cazul fericit, decât simpli grefieri. Se va petrece însă această revizuire?

în domeniul bucatelor, însă, ecumenismul şi simpatiile transfrontaiiere n-au nici o oprelişte. De câte ori - la marile praznice - clericii mici şi mari ai sfioasei noastre Biserici naţionale n-au fraternizat într-un pantagruelic delir culinar cu obosiţii senatori ai melcilor? „O lacome, care cauţi să-ţi mângâi pântecele, mai bine să arunci în el cărbuni aprinşi decât prăjiturile celor ce conduc şi stăpânesc." în pofida acestui *cri du coeur* al Sf. Isaac Şirul, printre oficialităţi domină complicitatea. La tristele manifestări câmpeneşti ale Ortodoxiei locale mai lipseşte doar ca pe veşmintele de gală ale ierharilor să scrie: „sponsor oficial: Guvernul Românei". Spre cinstea lor, unii păstori ai Bisericii au protestat cu

voce tare în faţa mentalităţii de mercenar încurajată de puterea politică şi acceptată de nu puţini membri ai clerului. Dar cu o floare nu se face primăvară. Iarna continuă să fie anotimpul favorit al somnambulicei noastre conştiinţe ecleziale. în sfârşit, teologia istoriei nu este un subiect de examen pentru candidaţii la hirotonire.

In replică la această stare de spirit, unii creştini, oricât de bine intenţionaţi, au încetat să *mai* înţeleagă ultimul articol din *Crezul* niceano-constantinopolitan. La ce oare ne referim când spunem „şi într-una sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică..."? Putem oare alinia *Crezul* în Treime unui crez într-o Biserică „luptătoare" şi atât de puţin infailibilă la început de mileniu III...? Este vorba de una? E oare sfântă? S-a păstrat chiar şi sobornicească (deci, catolică)? Este însă cu adevărat apostolică? Dacă anarhia liturgică n-ar domina prin ţară, dacă plaga simoniei nu i-ar fi pus în dilemă şi pe cei mai râvnitori candidaţi la preoţie sau profesorat, dacă etnocentrismul gregar n-ar sufoca vocaţia creştinilor pentru universalitate, iar dacă zelul misionar n-ar fi fost rătăcit sertarele cu agrafe şi ştampile al oblăduirii - atunci, da, Biserica lui Hristos ar fi cu adevărat una, sfântă, sobornicească şi apostolească...
îi citim poate pe profeţii Vechiului şi Noului Testament, dar abia îndrăznim să ghicim despre ce anume ar putea vorba. Grăiesc oare aceste portavoci ale Cuvântului dumnezeiesc

despre un trecut care nu ne mai priveşte? S-a îndepărtat oare pericolul rătăcirii pentru Biserica aleasă să fie, la plinirea vremii, „sarea pământului"? Suntem oare siguri că nu ne paşte soarta fiilor lui Moise, trecuţi şi pierduţi prin pustie? Am devenit oare „luminătorii lumii" încât mustrarea înţelepţilor lui Israel nu ne mai atinge? Nu sunt oare proorocii şi sfinţii în calendarul Bisericii „spre învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înţelepţi rea cea întru dreptate" (II Timotei 3, 16)?
De la lezechiel citire (22, 26-28): „Preoţii calcă legea Mea şi pângăresc lucrurile Mele sfinte; nu osebesc ce este sfânt de ce nu este sfânt şi nu fac deosebire între curat şi necurat; de la zilele Mele de odihnă şi-au întors ochii, şi Eu sunt înjosit de către aceştia. Căpeteniile Ierusalimului în sânul lui sunt ca nişte lupi care sfâşie prada; ei varsă sânge şi ucid sufletele, ca să-şi sature lăcomia. Proorocii lui tencuiesc toate cu ipsos, cu vedenii deşarte şi cu prevestiri mincinoase, zicând: 'Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu', când Domnul nu le grăieşte nimic." Descriind apostazia poporului ales, plângerile lui Ieremia (4, 1 I -l 7) ating un registru mult mai dramatic: „Sfârşit-a Domnul mânia, vărsat-a pe deplin urgia aprinderii Lui; şi în Sion a aprins un foc care l-a mistuit. Nici n-ar fi putut să creadă regii pământului şi toţi locuitorii lumii că vrăjmaşul şi apăsătorul ar putea să intre pe porţile Ierusalimului! Dar s-a întâmplat, din pricina păcatelor profeţilor (mincinoşi) şi a fărădelegilor preoţilor, care au vărsat în mijlocul lui sângele celor drepţi. Pe uliţe rătăceau pătaţi de sânge, şi nimeni nu se atingea de hainele lor. 'Păziţi-vă! Un necurat!' Striga lumea după ei. 'Fugiţi, la

o parte, nu-i atingeţi!'" Cine oare dacă nu mustrările conştiinţei ne-au învăţat să înăbuşim prin sofisticate tehnici exegetice magma fierbinte a unei atât de vulcanice disperări? Suntem chiar atât de pricepuţi în a contextualiza istoric şi cultural aceste texte-dinamită ale Scripturii? Mai suntem oare fideli, într-un asemenea acces de scepticism, acelui Dumnezeu Care i-a inspirat pe prooroci?
Avem un popor care încă geme de sărăcie, neputinţă şi ignoranţă. Şcoala satului românesc este în paragină: dintr-o sută de copii de ţărani doar doi-trei ajung să termine o facultate. Seminariile şi facultăţile teologice năşesc în abundenţă profilul moral al carieristului cinic, şmecher şi fără frica de Dumnezeu. Pomana săracului a devenit vila protopopului. In dosul curţilor domneşti, hoţii de cai s-au reciclat în traficanţi de maşini. Criza ecologică - datorată şi iraţionalei exploatări a lemnului (pentru care geme pământul de sub mănăstirile Moldovei şi ale Bucovinei) - aşteaptă încă un diagnostic. Banca naţională se împrumută pentru a menţine mascarada unei jalnice „asistenţe sociale." Plătit din bugetul public, sinodul nu vede şi tace. Pe meleagurile noastre, colonizatorii romani au construit mai multe drumuri în primele decenii după victoria lui Traian decât am aşternut noi de la moartea lui Ceauşescu. împopoţonaţi cu limuzine, liderii de opinie ai Bisericii tac cu ochii dar văd cu gura. Alcoolismul se dă gratuit în spectacol, ca într-o frescă tristă zugrăvită de Sadoveanu. Prin librării, hârtia de carte suportă orice elucubraţie şi nimeni nu se împotriveşte. Pe străzi, gheretele abundă cu pornografie. într-o ţară de mucava, jurămintele scrise se şterg cu cotul. Totul pare să

fie de cumpărare. Sub mareea nihilistă a culturii de consum, vlăstarele patriei au decis: ceea ce nu se vinde nici nu există. „Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor, să vadă de este cel ce înţelege, sau cel ce caută pe Dumnezeu. Toţi s-au abătut, împreună netrebnici s-au făcut; nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul. Oare, nu se vor înţelepţi toţi cei ce lucrează fărădelegea? Cei ce mănâncă pe poporul Meu ca pâinea, pe Domnul nu L-au chemat" (Psalmul 13, 2-4). Mai sunt poate câteva suflete care aşteaptă fericita răscumpărarea a Cuvântului sfânt. Dumnezeu nu-şi va lăsa drepţii să-şi plece genunchii lui Baal (III Regi 19, 18). Acestor inimi neprihănite Biserica s-ar cuveni să le vorbească despre puterea cuvântului, despre sfinţenie, adevăr şi dreptate. Nu toţi au lepădat credinţa în cuvintele neînţelese ale Mântuitorului: „Fericiţi cei prigoniţi pentru dreptate, că a lor este împărăţia cerurilor." Vor putea însă nişte simpli salariaţi ai statului să primească cu seninătate o eventuală prigoană „pentru dreptate"? Vor îmbrăţişa ei Crucea pentru împărăţia cerurilor? Va putea oare Biserica să ridice răspicat vocea înainte de-a fi făcut curăţenie în propria ei ogradă? O ogradă mare cât o ţară şi plină de melci, care ating uneori vârsta unor broaşte ţestoase.

SEMILUNA ORTODOXIEI

România rămâne leagănul de vis - şi visul din leagăn - al ciocoiului Dinu Păturică. în anul 1864, Nicolae Filimon, care fusese - poate nu întâmplător - fiu de popă şi epitrop al

m

bisericii Enei din Bucureşti, nota cu regret următoarele: „Am alergat prin sate şi cătune, am vorbit cu ţărani bătrâni şi tineri; ce e drept, sunt plini şi ei, sărmanii, de mârşăvii până între urechi, dar n-am găsit nici între dânşii pe oamenii ce căutam. Am intrat în locaşul lui Dumnezeu, am observat cu conştiinţă clerul înalt şi pe cel proletar. Dar vai! Ce dezamăgire... Acolo unde credeam că voi găsi toiagul şi traista, sacrul simbol al umilinţei şi pietăţii creştine, am găsit ignoranţa întronată, invidia, mândria, lăcomia şi alte păcate morale, pe care ne oprim a le descrie, căci legea de presă - fără îndoială - ne-ar condamna la zece ani de ocnă..."
Două decenii mai târziu, publicistica realistă a lui Eminescu confirmă din plin stagnarea. A murit Dinu Păturică, dar au venit Caţavencu, Tănase Scatiu, craii de curte veche iar apoi eroii „muncii socialiste". Astăzi, după un veac şi jumătate, s-a schimbat măcar neînduplecata lege a presei, de care se temea pe nedrept uitatul Nicolae Filimon...
Trei secole de ortodoxie otomanizată şi cincizeci de ani sub comunişti au generat în Biserica noastră o criză profundă a profetismului şi mirajul sublim al stagnării, sub umbrela „mistică" a atemporalităţii. La rădăcina acestei maladii se află dezangajarea civică a credinţei în Evanghelie şi raportul de indiferenţă stabilit între ierarhie şi credincioşii bisericilor locale.[5] Cu câteva abateri de la regulă, relaţiile între episcopi şi uriaşele eparhii ale Bisericii ortodoxe sunt articulate imperativ, iar nu deliberativ. Adeseori lipseşte

' Ţărancă din lunca Dunării, bunica mi-a mărturisit în mai multe rânduri că, de când se ştie (şi sunt mai mult de şaptezeci de ani), n-a văzut picior de vlădică în curtea bisericii satului.

chiar şi un raport funcţional, de tip juridic. Nu ascultarea filială, ci şi comanda la supunere în stil islamic par să reprezinte adevăratul *moclus vivendi* al Ortodoxiei post-comuniste. Cândva, libertatea comuniunii în har, curajul profetic al mărturisirii şi ospăţul Cuvântului euharistie erau razele de aur ale dreptei credinţe; astăzi, supuşenia oarbă şi frica de adevăr se revarsă din trista semilună a răsăritului... Sunt rari, dar nu încă definitiv dispăruţi, episcopii si preoţii iubitori de oameni, bărbaţi înzestraţi cu harisma paternităţii duhovniceşti, cu rigoare teologică şi discernământ vizionar. Ei au meritul de-a fi încurajat grăunţii de entuziasm printre „cei mai mici" ai Domnului. Să ne gândim că sămânţa martiriului a fost plantată în solul Ortodoxiei, iar Duhul îşi va strânge la timpul cuvenit fructele rodirii. Să ne gândim la viaţa plină de sens şi adevăr a doi cărturari ortodocşi cu conştiinţă universală. în timp de relativă libertate politică, părintele si marele savant rus Pavel Florensky fusese arestat de poliţia rusă. Florensky se încumetase a critica represiunea sângeroasă (cu mii de morţi) a mişcării muncitoreşti de protest din Sankt-Petersburg, în iarna anului 1905. Regimul ţarist, e limpede, nu simpatiza nici el cu insurgenţii. Peste trei decenii, părintele Pavel avea să moară în Gulag-ul sovietic, fără cruce la mormânt. La noi, Nicolae Steinhardt, devenit creştin în puşcărie, se obstina în ultimii ani ai vieţii să-L mărturisească pe Hristos ca boier al cuvântului şi cavaler. Episcopul, se întreba tot părintele Nicolae Delarohia, se recunoaşte oare „după mitră? După cârjă? După engolpion? După crucea de aur? După mantie? După doctoratul în teologie? Nu! După

curaj." Pentru aceşti doi mărurisitori ai Evangheliei în sumbrul veac XX, curajul nu şi-a căpătat valoarea dintr-un calcul.
Nu eventualele urmări ale unei fapte îndrăzneţe ar trebui să ne dăruiască temeritate. Valoarea curajului vine din patosul pur al mărturisirii. Taina spovedaniei nu tolerează fatalismul falsei înţelepciuni. Mărturisirea nu poate fi înecată în retorica proletară a întrebării: „la ce bun?" Pentru ea însăşi, spovedania îşi merită preţul. Rostind adevărul, vom fi în sfârşit mai liberi.

ŢIGANII, BISERICA ŞI STATUL

RECENSĂMÂNTUL

Recenta dezbatere legată de „doctrina socială a Bisericii" a fixat deja câteva repere teoretice pentru dialogul între vocile Ortodoxiei româneşti şi reprezentanţii societăţii civile. Puţini se mai îndoiesc de faptul că secularizarea statului modern şi globalizarea economică pun instituţia Bisericii ortodoxe într-o situaţie fără precedent. Cauzele eficiente şi consecinţele iminente ale acestui proces trebuie gândite temeinic, discutînd comportamente şi decizii cu un impact adesea imprevizibil. Nici o „doctrină socială" nu s-ar putea dispensa de munca sociologilor care investighează comportamentul maselor pe termen scurt şi mediu. Pentru a evita aproximaţiile reductiviste, teologii au nevoie de referinţa la statistica nominală. în rubricile sociologiei, cifrele - oricât de reci - evocă uneori aşteptări stringente. Rezultatele recensământului din anul 2002 prilejuiesc câteva spontane reflecţii asupra prefacerilor religioase din ţesutul social românesc al ultimului deceniu. Numărul infim al celor declaraţi atei şi numărul covârşitor (dar totuşi redus cu aproape 10% faţă de cotele din 1992) al celor declaraţi ortodocşi continuă să surprindă, dar n-ar trebui să înşele. Cu siguranţă, Bisericile din România se află într-o situaţie mai fericită decât cele din Republica Cehă (unde peste 60% s-au declarat atei), sau Bulgaria (unde criza de autoritate a Bisericii ortodoxe a lăsat un generos spaţiu de iniţiativă

pentru minoritatea musulmană). Totuşi, în România urbană, o simplă privire în tumultul străzii, gustul publicaţiilor de massă, isteria atât de populară a radiourilor comerciale pe banda *FM* dar şi comportamentul civic marcat de cinism şi corupţie par să infirme ideea că românii ar fi rămas un popor creştin *par excellence.* în plină eră mediatică, când ideologia nihilistă înscrie milioane de nume pe un pomelnic fără liturghie, conservarea mimetică a religiei strămoşilor rămâne un gest de suprafaţă.

Pentru instituţiile de formare şi educaţie religioasă, un indiciu îngrijorător relevat de recensământ este nu doar sărăcirea în duh a unui popor care asculta cândva de legea lui Dumnezeu, ci şi îmbătrânirea moştenirii sale genetice. Viitorul unor Biserici dezorientate, mai mult decât cel al unei naţiuni în criză, depinde de zestrea tinereţii. îmbătrânirea populaţiei se explică prin exodul masiv al tinerilor - al celor care în 1989 au sperat cel mai mult. Puţine au fost contra-reacţiile Bisericilor creştine sau ale instituţiilor seculare venite în întâmpinarea refugiului juvenil în mai destinsa şi nu foarte neagra străinătate. Tot pentru liderii Bisericilor şi administratorii Statului, acelaşi recensământ furnizează nutrimenţii unei îngrijorări iminente: problema ţiganilor (substantiv neconotat peiorativ). Mulţi lideri de opinie au ignorat subiectul, poate dintr-un deficit de imaginaţie sau exces de comoditate. Ştim însă acum, fără pricină de tăgadă, că peste 80% din ţiganii României aparţin oficial cultului ortodox. Cu toate acestea, rolul crescînd pe care ţiganii îl yoacâîn creuzetul spaţiului civic românesc nu este încă limpede. Problema este cu atât mai presantă cu cât

sunt temeiuri să credem că cifrele înregistrate la referendum nu reflectă fidel realitatea. Este foarte probabil ca minoritatea ţiganilor să fie mult mai numeroasă decât ne indică procentul de 2.5%. Incontestabil, ţiganii de cetăţenie română reprezintă a *doua* minoritate etnică după cea maghiară şi cel mai cuprinzător număr în Europa. Dată fiind rata demografică a familiilor ţigăneşti, în cincizeci de ani ei ar putea deveni prima minoritate, cel puţin în anumite zone (Transilvania, de pildă). Chiar dacă s-au declarat ortodocşi, pentru ţigani această etichetă este, aşa cum vom vedea, mai puţin convingătoare decât pentru români.

A PROPIERI S TU. IŞTI CE

Din motive care ţin de istoria lor culturală si rasială, ţiganii sunt astăzi minoritatea *cea mai vizibilă* pentru românul de rând. Rămânînd mult timp neasimilaţi de masa largă a românilor, *prezenţa* ţiganilor în societate este distinctă şi profund resimţită de populaţia majoritară"[1] De la rostirea iute a unei limbi bogate dialectal şi relativ greu de învăţat, geniul lor muzical, tenul tuciuriu al pielii sau gustul extravagant pentru îmbrăcăminte, ţiganii şi-au menţinut printre români, secole la rândul, un mod de-a fi inconfundabil. Chiar dacă nu s-au amestecat niciodată foarte uşor, cum ar fi vrut B. P. Haşdeu, românii şi ţiganii par să fi învăţat multe unii de la alţii. înainte de a vorbi despre împrumuturi substanţiale, n-am putea ignora componenta stilistică.

Din Bărăganul lui Mateiu Caragiale spre Brăila iui Nae Ionescu, şi mai departe către ţinuturile moldave ale lui Sadoveanu, pana literaţilor a glosat despre etosul balcanic al românilor şi ţiganilor. Lecturile sau experienţa ne-au învăţat că românul a şterpelit de la vecinul său ţigan atât gustul pentru delăsare cât şi savoarea inoxidabilă a poantei. A fi neserios nu este pentru nici unul din ei o insultă. De multe ori, o dezordine supravegheată traduce în ambele tabere acelaşi instinct de supravieţuire în faţa nenorocirii. Lunga experienţă a robiei pentru ţigani şi coşmarul iobăgiei pentru români le-au deschis acestora câteva porţi către rare libertăţi spirituale. între ele, muzica în care revine mereu puterea de-a surâde în faţa zgârceniei sorţii. „în partea noastră de lume lucrurile n-au mers prea bine niciodată", spune o voce. „Nici astăzi", adaugă o alta, „nu mai e mult până departe." Este probabil darul popoarelor cufundate în monologul fricii să-şi alunge urâtul prin sclipire. Când sărăcia lucie te leagă de glie, pofta de-a uita rămâne singurul portativ al vieţii. Lăutarii din vechii Bucureşti ştiau să evoce cu prefăcătorie autoironică această stare: „ştim, dar ce contează?" Intuiţia deşertăciunii şi dezvelirea aparenţelor lasă loc pentru această exclamaţie solomonică: „vreme este să plângi, vreme este să râzi; vreme este să jeleşti şi vreme este să dănţuieşti" (Ecleziastul 3, 4). Numai retragerea aparentă a sufletului într-o subtilă nepăsare putea pregăti inima de ţigan şi român pentru o nestăvilită creativitate. Folclorul o atestă în abundenţă.

Fără a se amesteca, nici românii, nici ţiganii n-au agreat vreodată - în tot ceea ce au ei mai bun - metoda. Românul,

ca şi ţiganul, improvizează. Instituţiile cu funcţionare transparentă îi inhibă, iar rutina birocratică îi paralizează. Refuzînd disciplina, aceşti fii ai Balcanilor preferă să contemple vremelnicia intangibilă a clipei. Se prea poate ca ţiganii lăutari, chemaţi la atâtea nunţi domneşti, să fi predat românilor într-un potop de sunete lăsătoare lecţia unei înţelepciuni ancestrale. Sunt multe zilele în care, prin muzică, românii - alături de confraţii unguri sau ţigani - au deprins gustul petrecerii, dacă nu cumva ştiinţa bunei irosiri. în omogenitatea reprezentărilor din lumea tradiţională, în care kitsch-ul era un concept imposibil, s-a născut la interstiţiile coabitării multiculturale acea poftă regenerativă pentru apatie. Tradusă în limbajul cărturarilor, această încântătoare indiferenţă a dat tonul toleranţei şi al supravieţuirii în comun, vreme de secole.

Fireşte, *farmecul* libertăţii cu aer tomnatec se poate preschimba uşor în *otravă.* Din visători chemaţi să îmblânzească firea, unii ţigani au ajuns meseriaşi ai fentei, deloc nostimă atunci când se cheamă furt sau hoţie (de unde vorba despre „banul" sau „pomana ţigănească"). Anti-corpii tribali în faţa civilizaţiei s-au reprodus frecvent pe orbita aberantă a resentimentului şi a criminalităţii. Radicalul „ţigan" a derivat numeroase cuvinte şi expresii româneşti în semantica purei negativităţi. Cel needucat se îneacă la mal „ca ţiganul", vociferează (adică „cere ţigăneşte"), este oportunist („ca ţiganul la praznic"), aşa încât unde este ţigănie e vorba de scandal, gălăgie nevrotică sau târguiala neruşinată. Un lucru este limpede: când îşi pierde măsura, ironia alunecă în batjocură sau înjurătură. Ceea ce urmează

nu poate fi decât un lanţ grosolan de nepotriviri. Cel obişnuit să se descurce mereu nu ezită, la o adică, să-i încurce pe alţii. Prea multa îndemânare la fluier şi joc pare să fie cu cântec. Trenul rispirilor desenează, în filigran, parabola greierului şi furnicii. Lăutarul ne interzice judecarea vieţii în categorii finale, lipsite de fluiditate: nici tragedie ascunsă, nici comedie pe faţă. Totuşi, din această îndestulată împăcare cu sine se iveşte, calm, mediocritatea. în sfârşit, un neam *doar* simpatic nu poate aspira la nici o glorie, ci doar la o incomodă marginalitate.

PUŢINĂ ISTORIE EUROPEANĂ

Marginalitatea este soarta ţiganilor de-a lungul întregii istorii europene.[1] Istoricul britanic Norman Davies (profesor emerit la Universitatea din Londra) crede că prima atestare a ţiganilor pe continent datează din 1378 (Grecia, Pelopones). în 1416 la Braşov, iar în 1418 la Hamburg, 1 20 de ţigani conduşi de un oarecare „Emaus al Egiptului" sunt înregistraţi de notariatele locale ca un grup de comercianţi de metale preţioase. Un deceniu mai tîrziu, peste 100 de

[1] Monografia de referinţă pentru o istorie a ţiganilor este A. Fraser, *Ţiganii,* Bucureşti, Humanitas, 1995. în limba engleză, câteva referinţe indispensabile sunt: David M. Crowe, *A History of the Cypsies of Eastem Europe and Russia,* Londra & New York, I. B. Tauris, 1995. Excelent rezumat în David Crowe, 'The Gypsy Historical Experience in România', în D. Crowe & J. Kolsti (ed.), *The Gypsies of Eastem Europe,* Armonk, NY., M. E. Sharpe, Inc., 1991. Pentru comparaţia cu situaţia Ungariei, vezi M. Stewart, *The Time of Gypsies,* Boulder, Ca., Westview Press, 1997.

refugiaţi din Egiptul de jos cer drept de azil la Paris, unde sunt refuzaţi. în acelaşi secol XV, regatul Boemiei oferă ţiganilor protectorat şi drept de permanentă şedere, cu posibilitatea unor călătorii în regiunile adiacente. Temporara legătură a ţiganilor cu Egiptul la sfârşit de ev mediu explică denumirea lor în mai multe limbi europene: în franceză *„gitans",* în spaniolă *„gitanos",* iar în engleză *„gypsies".* In Imperiul Bizantin, ţiganii erau numiţi *atsingani,* cu referire la o obscură sectă etno-religioasă din Asia Minor, cunoscută pentru practicile ei magice. Forma grecească a fost preluată în limba germană *(zigeuner),* limba rusă *{tsigan)* şi, evident, în română. Expresia alternativă *roma* (sg.: *rom,* care înseamnă om, sau bărbat) provine din relaţia de incidenţă a ţiganilor cu Imperiul roman de răsărit, de-a lungul a mai bine de patru secole. Acest apelativ nu este lipsit de confuzie: până astăzi, turcii îi numesc pe greci „romi", iar unii greci refugiaţi din Asia Minor se autodenumesc „romei anatolieni." Din acest motiv, preferăm să utilizăm aici denumirea clasică de ţigani.

în pofida acestor prime indicii, documentaţia istorică, antropologică şi lingvistică relevă alte date. Se remarcă mai întâi frapanta asemănare între limba *romanes* (prin excelentă orală) şi cea sanscrită. Există apoi numeroase similitudini anatomice între tipul indian şi cel ţigănesc. Provenind din India de Nord, un larg trib nomadic, alergic la cultura societăţilor agricole, a traversat Iranul pe la sfârşitul sec. X, ajungînd ulterior în Armenia şi Asia Mică. Aflaţi în matca Imperiului bizantin, ţiganii se vor răspândi treptat în bazinul Mediteranei, începînd cu ţările Balcanilor. Având meserii

tipic nomadice (căldărari, fierari, potcovari, etc), cu un generos apetit pentru muzică şi divertisment, ţiganii se individualizează uşor, păstrînd pretutindeni statutul de marginali. Multă vreme, Boemia le-a fost în Europa un ţinut favorabil. La finele veacului XV, ţiganii se găsesc în Portugalia şi Spania, Franţa şi Anglia, iar la începutul secolului XVI ei ating Danemarca, Suedia şi Finlanda. Pe această rută, ţiganii vor ajunge şi în Rusia unde, către a doua jumătate a secolului XVIII, ţarina Ecaterina II le deschide poarta către emanicipare.

Acest scurt tur de orizont confirmă faptul că, departe de a fi circumscrişi în perimetrul românesc, *ţiganii - cu toate cele bune şi rele ale lor - sunt zestrea Europei comune.* Pe acolo pe unde au trecut, ei au contribuit la dezvoltarea unei culturi inconfundabile, mai cu seamă în sfera artistică. De la stilul *flamenco* născut în Andaluzia (cunoscut nouă astăzi prin Paco de Lucia) până la exuberantele dansuri ungureşti *„csordas"* (care j-au fascinat pe compozitori maghiari Z. Kodâiy sau B. Bartok), cultura muzicală ţigănească a câştigat o reputaţie mondială. Datorită acestei muzici, locuitorii de astăzi ai Balcanilor regăsesc între ei o nedisimulată empatie. în Europa occidentală, incredibila vitalitate a ţiganilor a fost omagiată în opera unor romantici boemi precum Giuseppe Verdi *{Aida),* G. Bizet *{Carmen),* sau Franz Liszt (în *Rapsodiile ungare).* Poemul lui Al. Puşkin *Tsygany* (1824) ne dă percepţia europeanului cultivat confruntat cu acest fenomen unic: ţiganii itineranţi aflaţi în căutarea libertăţii.

La oraş ori la sat, în Ţările Române - mai puţin Transilvania, cât în Moldova şi Valahia - ţiganii au reprezentat un permanent decor antropologic.[2] în timpul lui Vlad Ţepeş şi a lui Ştefan cel Mare, robia ţiganilor era de notorietate. Când Ţările Române s-au închinat Porţii Otomane, observă P. N. Panaitescu, ţăranii români şi ţiganii împărtăşeau aceleaşi surde nemulţumiri faţă de o nemiloasă exploatare economică. Situaţia s-a înrăutăţit sub fanarioţi (1711 -l821). Pe lângă servitutile economice - care, de fapt, însemnau *sărăcie lucie* - ţiganii sufereau de pe seama unui statut social inferior. Ei erau robi lipsiţi de drepturi pe feudele boiereşti sau mănăstireşti. Până la legea dezrobirii ţiganilor domneşti şi mănăstireşti dată de Mihail Sturza în Moldova (1844) şi de Alexandru Gbica în Ţara Românească (1845), nelegiurile n-au cunoscut vreo împotrivire oficială. Zece ani mai târziu, ţiganii particulari vor cunoaşte aceeaşi izvăbire în ambele provincii. Până la secularizarea introdusă de A. I. Cuza, Biserica şi-a menţinut ruşinoasa complicitate cu puternicii vremii, lăsînd în conştiinţa ţiganilor răni poate nici azi complet vindecate. Nu stareţii de mănăstiri, ci literaţii urbei au exprimat injusteţea acestor raporturi, criticate de I. Budai-Deleanu printr-o construcţie alegorică *{Ţiganiada)* la anul 1800. Pe lângă B. P. Haşdeu *{Răzvan şi Vidra,* 1867)

[2] Excelent rezumat în David Crowe, 'The Gypsy Historical Experience in România', in D. Crowe, J. Kolsti (ed.), *The Gypsies of Eastern Europe* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, Inc., 1991). în româneşte Viorel Achim, *Ţiganii şi istoria României,* Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1998.

trebuie menţionat V. Alecsandri, care a dat glas aceloraşi sentimente în *Istoria unui galbăn.* M. Kogălniceanu avea să rostească de 1 aprilie 1891 (anul morţii sale), într-o şedinţă solemnă a Academiei (care aniversa 25 de ani de existenţă), un discurs despre „Dezrobirea ţiganilor, ştergerea privilegiilor boiereşti şi emanciparea ţăranilor". Abătut de amintiri cenuşii, marele om politic le mărturisea compatrioţilor săi: *„Chiarpe uliţele oraşului laşi, în tinereţile mele am văzut fiinţe omeneşti purtînd lanţuri în mâini sau la picioare, ba unii coarne de fier aninate de frunte şi legate prin coloane împrejurul gâtului. Bătăi crude, osândiri la foame şi la fum, închidere în închisori particulare, aruncaţi goi în zăpadă sau în râuri îngheţate, iată soarta nenorociţilor ţigani! Apoi dispreţul pentru sfinţenia şi legăturile de familie. Femeia luată de la bărbat, fata răpită de la părinţi, copiii rupţi de la sânul născătorilor lor şi răzleţiţi şi despărţiţi unii de alţii, şi vânduţi ca vitele la deosebiţi cumpărători, în cele patru colţuri ale României. Nici umanitatea, nici religiunea, nici legea civilă nu aveau ocrotire pentru aceste nenorocite fiinţe; era un spectacol grozav, strigător la cer."*
Dacă, patruzeci de ani mai târziu, la îndemnul Generalului Antonescu, ar fi trecut Prutul, Kogălniceanu ar fi putut scrie aceleaşi rânduri. Delirul rasist al perioadei interbelice a pus sub semnul întrebării soarta multor ţigani din România, mulţi dintre ei fiind trimişi, alături de evrei, în lagărele de concentrare naziste. Anii de comunism au adus alte încercări aspre. Deposedaţi de averi, ţiganii au fost mutaţi forţat în locuinţele urbane pe care le-au evitat secole de-a rândul, preferînd căruţele şi corturile lor tradiţionale. Chiar

dacă sub regimul Ceauşescu procesul de alfabetizare şi de şcolarizare a ţiganilor a avut un relativ succes, integrarea lor organică în societate a eşuat. Urbanizarea compulsivă, arderea etapelor în procesul de culturalizare, lipsa unei educaţii la nivel de familie - toate acestea au lăsat intacte suspiciunile existente între ţigani şi celelalte etnii conlocuitoare. Mulţi români îşi imaginează în continuare că toţi ţiganii sunt „bişniţari", adică speculanţi cu valută sau hoţi de cai putere. Pentru a cunoaşte mai bine stereotipurile în care majoritatea românilor se adăpostesc confortabil ne-ar trebui mai multe cărţi de imagologie culturală. „Imaginea ţiganilor în cultura română" ar putea fi un bun subiect de teză doctorală în antropologie sau literatură. Nu ne miră faptul că aceste studii întârzie să apară, dacă ne gândim la dificultăţile recepţiei imaginii Asiei de către intelectualitatea modernă şi contemporana. Testul integrării ţiganilor în viaţa publică a României va da, într-un anumit sens, măsura capacităţilor autohtone de recunoaştere a unei veritabile culturi asiatice. Anii postdecembrişti au surprins un număr ridicat de ţigani în zonele dezafectate ale marilor oraşe. Tot ţiganii, cu excepţia celor implicaţi în afaceri dubioase, au fost condamnaţi să ocupe primele locuri în rândul şomerilor sau al persoanelor prost clasate. La antipozi, structuri parazite de tip mafiot au dominat economia subterană românească, formînd o „elită" financiară arogantă şi opulentă. în România profundă, trecerea de la cultura itinerantă la cea sedentară, procesul de urbanizare forţată şi menţinerea unei rate ridicate de fertilitate - toate acestea au declanşat în sânul comunităţilor ţigăneşti o acută criză de identitate şi de

legitimare politică. Subreprezentarea ţiganilor în Parlamentul României este evidentă atunci când o comparăm cu situaţia minorităţii maghiare. Parlamentul reflectă problemele din celelalte instituţii ale Statului (universităţi, armată, poliţie, spitale, primării, centre culturale, etc).

Cele mai importante eforturi în sensul armonizării relaţiei ţiganilor cu restul societăţii, au fost depuse de câteva organisme non-guvernamentale (e.g., *Fundaţia pentru o Societate Deschisă).* Aceste organizaţii au atras atenţia asupra riscurilor create, pe termen mediu şi lung, de continua excludere a ţiganilor din societatea civilă. Prin presiunile făcute de birocraţii europeni, Guvernul a adoptat câteva măsuri de ameliorare a şanselor tinerilor ţigani de-a studia în facultăţile româneşti. Există şi programe de asistentă materială a celor mai defavorizate categorii de ţigani, dar dezbaterile care ţin de revizitarea istoriei mentalităţilor mai au de parcurs o lungă cursă.

ORTODOXIA ŞI DATORIA RĂSCUMPĂRĂRII

Situaţia Bisericii ortodoxe - şi a celoralte confesiuni creştine - nu este foarte promiţătoare. După ştiinţa mea, sinodul pravoslavnic de la Bucureşti nu are nici un episcop de etnie ţigănească şi nici un departament misionar care să se ocupe serios de problemele acestei minorităţi. Lipsesc preoţii cunoscători de limbă şi cultură ţigănească, buni duhovnici şi neobosiţi educatori, gata să asculte păsul acestor oameni adesea marginalizaţi, dar şi în măsură să

ofere îndreptare. Este un semn clar că pentru foarte mulţi ortodocşi apartenenţa la Biserică este o funcţie a unei identităţi etnice. Ne putem imagina că doar fascinaţia pentru ritual şi superstiţie mai determină membrii comunităţilor ţigăneşti să ia parte, aleatoriu, la slujbele Bisericii, percepute de cele mai multe ori ca rituri magice. Totuşi, universalitatea Ortodoxiei ar trebui să aibă ceva de spus nu doar românilor, ci maghiarilor, germanilor, ţiganilor şi altor neamuri conlocuitoare.

Mulţi tineri români află astăzi în şcoli că identitatea ţigănească nu este atât de nebuloasă pe cât ar crede părinţii lor, adulţi măcinaţi de opinii preconcepute.[3] Treptat, am ajuns să înţelegem că multe din soluţiile antisociale la care romii recurg nu ţin de o genă virusată, ci de un destin istoric care a stimulat etica resentimentului prin delapidare. Numeroşi copii *roma* sunt victimele unei mentalităţi tribale, moştenite din familie. Teoretic, pentru creştini, nici o circumstanţă istorică nu este o fatalitate. Din punct de vedere practic, problema integrării sociale a ţiganilor ne permite totuşi să observăm cât de puţin pregătită este Biserica ortodoxă la capitolul cateheză, misiune sau profetism. Transferînd responsabilitatea instrucţiei religioase pe umerii laicilor care profesează în şcolile primare şi gimnaziale,

[1] Ne sunt cunoscute rezultatele *Asociaţiei Christiana* (filiala Cluj-Napoca), care a reuşit câteva performanţe remarcabile în sprijinirea adolescenţilor cu probleme familiale rezultatate în abandon şcolar. Unii dintre tinerii (14-l8 ani) incluşi în programele *Asociaţiei Christiana* sunt ţigani, dar activităţile desfăşurate în comun (învăţământ, pelerinaje, excursii), alături de ceilalţi elevi, au demonstrat că integrarea poate avea loc.

liderii Bisericii n-ar trebui să mai deplângă proporţia în care adolescenţii români şi ţigani se întâlnesc nu la rugăciune, în faţa altarelor, ci la zaiafet, în orbitoarele discoteci orăşeneşti şi municipale. Vor putea micii idoli şi mega-staruri, precum Michael Jackson ori Madonna, să provoace între grupurile de tineri români şi ţigani altceva decât violenţa rituală şi rivalitatea mimetică? Gândirea seculară care girează majoritatea programelor de integrare socială nu vrea să ofere un răspuns ferm la această întrebare, în fond, retorică. Creştinii, în schimb, vor, ştiu şi pot să găsească „cele ale păcii şi cele ale zidirii unuia de către altul" (Romani 14, 9). Nu mesajul orgiastic al postmodernităţii multimediatice, nici mesajul efeminat al ideologiei umaniste îi vor împăca, în caz de necaz, pe români şi ţigani. Pentru dizolvarea răului este nevoie de un elan comunitar inspirat de credinţa în câteva valori perene. Ceea ce în Statele Unite ale Americii i-a adus pe negri şi pe albi în situaţia de egalitate a fost, mai mult decât orice, părtăşia la Cina Domnului şi imnele cântate la unison în biserici. După experienţa traumatică a unor lungi decenii de apartheid, acelaşi fenomen de reconciliere creştină se petrece astăzi în Africa de Sud sub inspirata acţiune a arhiepiscopului Desmond Tutu (laureat al premiului Nobel).

Fără să uite de înălţimile chemării la desăvârşire, Ortodoxia îşi poate simplifica viziunea eshatologică despre istorie, mai ales atunci când umanitatea omului este în pericol. Biserica sârbă a luat iniţiativa traducerii Sfintei Liturghii în limba *roma.* Chiar dacă majoritatea ţiganilor cunosc limba sârbească sau româna, traducerea celei mai

importante slujbe religioase în idiomul *romani reprezintă* un act de respect şi iubire faţă de aproapele. Pentru a cuceri o inimă se cuvine să-i deprinzi mai întâi graiul. îndeobşte, acesta ascunde o întreagă lume. între Scripturile creştine, *faptele apostolilor* ne sugerează că, dacă ar fi fost prezenţi la Ierusalim, Duhul le-ar fi vorbit şi ţiganilor în limba lor. Pe lângă acest model din vecinătate, Biserica ortodoxă română putea învăţa cum anume se poate îmblânzi o aparent intagibilă diferenţă etnic-religioasă prin studierea istoriei misionarismului rusesc în Siberia, China şi Alaska (sec XVIII-XIX). Pilde impresionante se mai găsesc şi în jurnalul misionarilor greci din Africa ultimului veac.
în general, convertirea populaţiilor băştinaşe la Ortodoxie a fost lipsită de agresivitatea ideologică cu care catolicismul sau anglicanismul s-au impus în extremul Orient sau America de Sud, printr-o extensie violentă a proiectului colonialist. Păstorii ortodocşi - mulţi dintre ei monahi - au ştiut să adopte un limbaj dezinteresat, punînd accentul pe bunătatea Evangheliei lui Iisus Hristos şi pe virtuţile iubirii şi iertării. Ei au arătat cum cultura vernaculară nu poate fi dispreţuită din consideraţii dogmatice zeloase, care pun „acribia" înaintea „dragostei". Confruntaţi cu problema primirii altor neamuri la credinţa pravoslavnică, nenumăraţi preoţi misionari au înţeles că Ortodoxia nu poate fi redusă la sinteza liturgică bizantină din secolul XIV. Sunt probabil alte priorităţi înaintea traducerii complete a mineielor sau a literaturii patristice în limba localnicilor. O broşură care ar prezenta cele mai importante harisme ale credinţei creştine, alături de un cod prescurtat de conduită evanghelică în lume, ar fi

pentru început suficiente. Aplicând bunul simţ şi măsura, Ortodoxia n-are de ce să refuze retorica decentă a publicităţii, purtând toate simbolurile reconcilierii. încercând să nu fie piatră de poticneală, apostolul Pavel vroia să placă „tuturor în toate", necăutând folosul său, „ci pe al celor mulţi, ca să se mântuiască" (I Corinteni 10, 33).
Ar fi greştit ca persoanele cu putere de decizie în ierarhia Bisericii să se lase convinse de apartenenţa formală a majorităţii ţiganilor din România la Ortodoxie. Nimeni n-ar mai putea să mizeze, în zilele noastre, pe *conservarea* cutumei, adică pe litera legii. Nu asistenţa pasivă şi nedumerită la slujbele Bisericii articulează trupul mistic al lui Hristos, nici o mărturisire bâlbâită sau toantă a Crezului nicean. Dacă Ortodoxia este radicală şi paradoxală, atunci slujitorii Bisericii ar trebui să se preocupe de cultivarea rădăcinilor şi contrarierea prejudecăţilor. Fără să fie aduşi la izvoarele sfinţeniei, nici românii, nici ţiganii nu vor putea recunoaşte validitatea certificatelor de botez ortodox. Pentru ţigani, trecerea prin apele botezului *n-a* însemnat întotdeauna, ca şi pentru românul de rând, lepădarea tuturor practicilor păgâne ale înaintaşilor. Chiromanţia şi credinţa în vrăji sau farmece pot exista, în acelaşi suflet, împreună cu credinţa într-un singur Dumnezeu *{Devei* sau *Del)* şi în puterile diavolului. Această viziune aproape dualistă se împacă uşor cu ideea predestinării (de unde eficacitatea credinţelor zodiacale) sau cultul sfinţilor." Ştim însă foarte puţine

[11] E. B. Trigg, *Gypsy Demons and Divinities : the magical and supernatural practices of the gypsies,* Londra, Sheldon Press, 1975.

despre ceea ce ţiganii *cred* cu adevărat, complexitatea mitologiei lor părînd să nu aibă limite.
Pentru Biserica ortodoxă, ţiganii din România sunt astăzi ca nişte oi pierdute: o turmă fără păstor.[5] Când va veni ceasul în care ţiganii din Lipscani vor vizita biserica Stavropoleos nu ca să rupă slugarnic din pomana morţilor, ci ca să se bucure, alături de ceilalţi credincioşi, din merindele duhovniceşti ale unei mari sărbători creştine? Integrarea ţiganilor în trupul viu al Bisericii reprezintă marele pariu pe care Ortodoxia românească îl poate juca, din dragoste de aproapele, în următorii treizeci de ani. Aşa cum alţii s-au jertfit, părăsindu-şi meleagurile natale pentru a le vesti Evanghelia, românii ortodocşi pot resimţi astăzi sarcina incomodă faţă de minoritatea ţigănească. Mizînd pe resursele infinite ale iubirii care „pe toate le nădăjduieşte", viitorul rămâne deschis.

URGENTA INTEGRĂRII

într-un timp în care identităţile naţionale în Europa sunt chemate la osmoză, ecuaţia culturală schiţată mai sus ne îndeamnă la câteva judecăţi temeinice. Se cere pusă în balanţă mai întâi partea bună a lucrurilor. Asemănările stilistice între români şi ţigani au fost verificate în secole de

[5] Fără să se refere direct la problema ţiganilor, părintele Dumitru Stăniloae remarca, imediat după Revoluţie: „Biserica nu face cât ar trebui să facă", cf. S. Dumitrescu, *Şapte dimineţi cu Părintele Stăniloae,* Bucureşti, Ed. Anastasia, 1992, p. 61.

coabitare paşnică. într-o lume tot mai atomizată, comunităţile de ţigani îşi menţin intactă celula familală, de tip patriarhal, respectînd, în principiu, monogamia. Sentimentul de solidaritate şi voinţa de întrajutorare sunt remarcabile printre familiile ţigăneşti. în pofida provocării seculare, ele şi-au menţinut intactă omogenitatea culturală.
Problemele întâlnite de asistenţii sociali în familiile de ţigani sunt adesea foarte grave: violenţa conjugală, abuzarea copiilor, promiscuitate sexuală, avorturi şi alcoolism. La aceste trăsături se adaugă inadaptarea endemică a comunităţilor ţigăneşti la exigenţele vieţii urbane, lipsa de educaţie sexuală, sanitară, civică şi religioasă, analfabetismul, criminalitatea relativ ridicată în rândul tinerilor rromi, comportamentul public tribal, etc. Cei care circulă prin ţară nu doar cu maşina personală, ci folosind mijloacele de transport percep zilnic aceste probleme acute. Medicii din spitalele de stat cunosc costul tratamentelor pentru boli relativ comune, încă neimunizate în comunităţile ţigăneşti. Profesorii din şcoli sau universităţi ştiu, la rândul lor, neputinţele cu care se confruntă, direct sau indirect, copiii de ţigani, veniţi din familii străine de noţiunea de „carte" (fără a mai vorbi de „bibliotecă"). Pe scurt, urgenţa integrării nu poate fi îndeajuns subliniată. Biserica ortodoxă - instituţie care are cea mai lungă istorie în relaţiile sale culturale şi religioase cu comunităţile ţigăneşti din România - ar putea suprima preventiv unele potenţiale conflicte etnice. *Tarditas* ef *procrastinatio odiosa est.*
Cum spuneam, universul simbolic de reprezentări al ţiganilor rămâne pentru românul educat o imensă necunoscută.

Această ignoranţă este rezultatul dezinteresului sistematic faţă de alteritatea proximă. Pe de altă parte, cultura religioasă - nu doar sincretică, ci şi esoterică - a ţiganilor n-a cunoscut efectele revoluţiei Gutenberg. Pentru a compensa aceste lipsuri, departamentele de istorie orală şi antropologie culturală au în faţă un larg câmp de investigaţie. La fel, într-o universitate care găzduieşte secţii cu predare în limba maghiară sau germană (e.g., Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj), s-ar putea crea un departament de studii interdisciplinare (lingvistică, antropologie, etnologie, istorie şi religii comparate) privind viaţa comunităţilor *romani* şi relaţiile ei cu românii, ungurii şi maghiarii conlocuitori. Este timpul să recunoaştem că reputaţia ţiganilor printre români suferă din motive deopotrivă reale şi imaginare. Dar pentru a trata problemele acute, atât Biserica, cât şi instituţiile Statului au nevoie nu doar de bunăvoinţă, curaj sau entuziasm, ci şi de mai multă imaginaţie. Ipostazele nefericite ale prezentului se cuvin adesea explicate prin recursul la un trecut istoric îndepărtat.

Nu vom putea ajunge să iubim fără să cunoaştem. La fel, nici transformarea unei realităţi lugubre nu e realizabilă fără un act de prealabilă recunoaştere. Retardarea socio-economică şi inadaptarea culturală a zeci de mii de ţigani din România se datorează în bună măsură superficialităţii politicilor administraţiei centrale şi locale. Numeroşi lideri ai comunităţii româneşti continuă să trateze problemele acestei minorităţi cu semeţie afumată şi narcisism irresponsabil. Independent de măsurile administrative luate, ne revine fiecăruia obligaţia unui surplus de atenţie, înţelegere,

deschidere şi creativitate. In afara acestei aproprieri subiective faţă de chestiunea ţigănească, Bisericii îi revine - în totalitatea sa - o importantă funcţie de asanare morală. Teologia creştină predă ştiinţele comunicării orizontale numai cunoscînd arta dialogului liturgic, pe verticală. în fond, conceptul politic de egalitate civică provine, pe căi indirecte, din teologia paulină a Noului Legământ. Este datoria Bisericii să ne reamintească importanţa cinstirii şi iubirii tuturor celor care poartă, în miezul fiinţei lor, chipul lui Dumnezeu. Redescoperindu-ne condiţia filială vom învăţa înţelesul adevăratei fraternităţi, realizată în orizontul teologic al universalităţii.

BISERICA ORTODOXĂ ŞI TINERETUL ROMÂN

„la aminte la citit,
la îndemnat, la învăţătură."
I TIMOTB 4, 12

*ABSENTA REPERELOR**

în decembrie 1989, Biserica Ortodoxă Română ieşea cu o tuse spasmodică din praful epocii de aur, consacrată marilor demolări de valori şi repere. Pe nepregătite, Biserica a fost chemată imediat să dea piept cu rigorile şi provocările tranziţiei. Ce s-a întâmplat în ultimii cincisprezece ani este greu de descris altfel decât într-o formulă schematică. Pe de o parte, Biserica şi-a menţinut impactul religios asupra maselor. în acelaşi timp, Biserica s-a trezit contestată şi efectiv zdruncinată de noile obligaţii faţă de o societate imatură, care suferă până astăzi de complexul asistenţei paternaliste. O dată cucerită libertatea politică, Biserica a

* Acest articol este rodul unor conversaţii purtate cu mai mulţi prieteni, în care îmi face plăcere să-i menţionez, în semn de gratitudine, pe Pr. Radu Mărăşescu (Bussy), Pr. Cătălin Pălimaru (Cluj-Napoca), monahul Melchisedec (Essex), participanţii din pelerinajul ASCOR-NEPSIS în Transilvania (2003), Rebecca Hookway (secretar general SYNDESMOS, Atena), Ovidiu Sferlea (Paris), Claudiu Biliuţă (Cluj-Napoca), Cornel Berari (Timişoara), Daniel Hanc (Arad), Dan Juncu (Manchester), Melania Moldovan (Cluj-Napoca), Iulia Gupei (Cluj-Napoca), Grigorie Moş (Cluj-Napoca), Dragoş Mârşanu (Louvain), Liviu Barbu (Londra), şi mulţi alţii. Deşi nutrite de aceste conversaţii, opiniile aici exprimate îl reprezintă însă doar pe autor.

avut îndrăzneala să ia poziţie în chestiunile acute ale societăţii postcomuniste, cum ar fi avortul, prostituţia, drogurile, noua etică sexuală sau eutanasia.[1] După cincizeci de ani de servitute ideologică, cuvântul Evangheliei a devenit din nou actual: „Nimeni, aprinzând făclia, n-o ascunde sub un vas, sau n-o pune sub pat, ci o aşează în sfeşnic, pentru ca cei ce intră să vadă lumina" (Luca 8, 16). Din păcate, probleme foarte grave cum ar fi corupţia politică sau educaţia tinerilor şi a adulţilor din Biserică au rămas subiecte aproape neatinse.

în cazul ultimei exigenţe - obligaţia catehizării propriilor săi credincioşi - Biserica Ortodoxă Română a eşuat lamentabil. Prin majoritatea ierarhilor ei, Biserica a dat de înţeles că reintroducerea „religiei" în şcoli ar fi fost deja o izbândă. în fapt, orele de „religie" trebuiau gândite non-confesional, ca prilej de informare asupra unor tradiţii creştine foarte apropiate de istoria românească şi cultura europeană, şi în nici un caz ca substitut al catehizării care ar fi trebuit să aibă loc în fiecare parohie. Tineretul venit la credinţă între anii 1990-2000 a rămas până astăzi necatehizat. Ştim prea bine că fără sarea cunoaşterii duhovniceşti, pământul inimii noastre - oricât de râvnitoare, simţitoare sau pioase - este ameninţat să rămână fără roade. Dacă o anumită orientare doctrinară poate fi suplinită de lectura cărţilor, ceea ce lipseşte foarte adesea

' B.O.R n-a găzduit nici o dezbatere *publică* privind noua conjunctură morală (i.e., apariţia contraceptivelor, etc.) care a zguduit din temelii etica conjugală tradiţională. Ignorarea premeditată a acestui subiect continuă să fie pentru mulţi tineri o pricină de sminteală.

tinerilor şi adulţilor din Biserică este simţul, pentru a nu spune instinctul orientării. Pe scurt: răsăritul. Pentru adolescenţii pasionaţi de Interent, jocuri video 3D şi vedete *hip-hop,* predicile teologilor din facultăţi sau al preoţilor din amvoane seamănă cu o ploaie de OZN-uri lingvistice. Ei înţeleg la fel de puţin şi din profunda simbolistică teologică a Liturghiei. Ce s-ar putea face?

Socotită de Sfinţii Părinţi drept „cerul pe pământ", Liturghia dramatizează prin gesturi, imagini, sunete, miresme şi cuvinte evenimentul mistic al unirii omului cu Dumnezeu. Spre deosebire de un simplu discurs moral, care s-ar putea explica pe sine, raţiunile teologice ale Liturghiei nu pot fi înţelese imediat, de la o duminică la alta. Fără să fi fost mai întâi catehizat, îndrumat şi curăţit în apele Duhului nimeni nu este invitat la Cina Domnului. Acest proces de formare *(paideia)* şi reformare *(metanoia)* constantă, fără de care nu putem vorbi despre predanie sau tradiţie *(paradosis),* nu poate fi deprins prin simpla acumulare de informaţii. Nu devii un creştin, adică o fiinţă teologică, devorînd rafturi întregi de manuale, broşuri sau catehisme. Nu trăieşti Liturghia stînd mereu cu ochii pe carte, aşa cum nu înveţi să înoţi studiind principiul lui Arhimede sau mecanica fluidelor. Ne trebuie legătura de la om la om ca să înţelegem că tainele nu se administrează, ci se dăruiesc, că Liturghia nu este un spectacol, ci un eveniment trinitar aflat la limita între istorie si eshaton.

Cei care au venit primii în întâmpinarea acestor nevoi de formare catehetică şi liturgică au fost, în chip lăudabil, tinerii. Cum pe vremea regimului comunist a fost interzisă orice formă de organizare religioasă, mişcările studenţeşti creştine au apărut imediat, în anii '90 în încercarea de a implica mai adânc tineretul în viaţa liturgică şi duhovnicească a Bisericii. Cu binecuvântarea ierarhilor, au luat fiinţă mai multe organizaţii de tineret în marile centre universitare. Prin statutul şi prin legătura nemijlocită pe care o aveau cu ierarhii locului, ele îşi propuneau să se constituie în nuclee liturgice, social-caritabile şi duhovniceşti, cu scopul angrenării „tinerimii ortodoxe" într-un proiect de restaurare morală. Prin intermediul pelerinajelor, taberelor de vară, activităţilor sociale, al „conferinţelor duhovniceşti" (Sf. Ioan Casian) cu invitaţi de marcă din peisajul teologiei şi monahismului românesc, aceste organizaţii au încercat să se constituie într-o alternativă realistă pentru fiecare student care, atras de credinţa ortodoxă, nu se regăsea în „spiritualitatea" sclerozată a bisericilor de parohie, aşa cum apărea ea în cele mai multe oraşe şi sate româneşti. „Şi nimeni, bând vin vechi, nu voieşte de cel nou, căci zice: E mai bun cel vechi" (Luca 5, 39).

Conferinţele au reprezentat pentru foarte mulţi oameni, indiferent de vârstă, primul lor contact cu învăţătura ascetică şi duhovnicească a Părinţilor Bisericii. Prin ele, oamenii s-au apropiat de un orizont de meditaţie diferit de predicile

moraliste şi lozincarde cu care erau obişnuiţi în fiecare duminică în parohia de cartier. Importanţi părinţi duhovniceşti ai României - de la Constantin Galeriu ori Sofian Boghiu până la Arsenie Papacioc, Rafail Noica sau Teofil Părăianu - au putut vorbi unor săli pline, neîncăpătoare. Zeci de mii de oameni s-au putut bucura, astfel, de harisma cuvântului rostit de aceşti oaspeţi excepţionali. Comparat cu situaţia altor ţări din Estul Europei (Cehia, Bulgaria, ori Moldova), fără a mai vorbi de ţările occidentale, acest fenomen este cu adevărat remarcabil. El merită un salut de recunoaştere şi deferentă.

Ca revers, succesul binemeritat al acestor conferinţe a evidenţiat una din carenţele majore ale sistemului de învăţământ teologic din România. E vorba de lipsa unei apercepţii pentru fenomenul duhovnicesc, în rândul majorităţii „cadrelor didactice". S-ar fi cuvenit, poate, ca Părinţii duhovnici invitaţi la serile ASCOR să fi fost mai întâi chemaţi să conferenţieze la Facultăţile de teologie, fapt care însă - cu mici abateri de la normă - nu s-a întîmplat. Deficienţele sistemului de învăţământ teologic care, spre disperarea multor studenţi, se converteşte pe zi ce trece într-o cinică întreprindere financiară şi o penibilă mascaradă intelectuală, sunt tot mai acute. în contextul în care referinţele teologice, duhovniceşti şi culturale la tradiţia Părinţilor Bisericii se reduc, în facultăţile de teologie, doar la câteva nesărate şabloane retorice, iniţiativele ASCOR au reprezentat în ultimii cincisprezece un eveniment lăudabil în calendarul liturgic al Bisericii.

Pe lângă acest aspect luminos al activităţii ASCOR-ului, se adaugă activităţile caritabile, expoziţiile de icoane, voluntariatul în asistenţa socială, organizarea unor tabere de creaţie, editarea unor CD-uri şi casete video cu excelent conţinut duhovnicesc. Toată această muncă este lăudabilă, deşi insuficient apreciată chiar în mediile bisericeşti. Rămân totuşi câteva întrebări nelimpezite. Cum să ne explicăm, totuşi că în Cluj-Napoca - un oraş cu peste cincizeci de mii de studenţi - o asociaţie creştin-ortodoxă de tineret abia numără o sută de membri? Cum să înţelegem lipsa acută de participare a studenţilor *teologi* la activităţile ASCOR-ului, contrastată de implicarea atât de impresionantă a numeroşi candidaţi la preoţie - pardon, pre-hoţie - în viaţa de noapte a barurilor de pe Someş? De ce nu participă mai mulţi tineri, exteriori cercurilor ASCOR, la pelerinajele creştine? De ce atâţia asistă la conferinţe, însă dintre aceştia foarte puţini sunt membri ori simpatizanţi? într-un cuvânt, de ce această lipsă de interes pentru organizaţia emblematică a tineretului creştin ortodox în România? Răspunzînd acestui şir de întrebări, vom urmăm şi sfatul Apostolului, „Cercetaţi-vă pe voi înşivă dacă sunteţi în credinţă; încercaţi-vă pe voi înşivă" (II Corinteni 13, 5).

CRIZA PAROHIEI $I REACŢIA PIETISTĂ

Vom porni de la o simplă observaţie. Cu ceva vreme în urmă, un număr din foaia clujeană *Filocalia* ne-a lansat următoarea dilemă, semnată de o tânără studentă, de religie

creştin-ortodoxă: „Eu în ASCOR sau ASCOR-ul în mine?" Citind acest titlu, cei sincer interesaţi de viaţa credinţei, dar care n-au uitat trecutul recent al României, au rămas probabil perplecşi. De unde să vină acest straniu complex al înregimentării? Ce traumă poate naşte gândul unei asemenea mistice identificări a sufletului cu o simplă organizaţie care n-are, în localitate, decât o duzină de membri activi? Este destul să descoperi această întrebare, tipărită cu litere de-o şchioapă, pentru a te menţine în rezervă, cât mai departe de pionierii sau cutezătorii Ortodoxiei contemporane. A devenit oare ASCOR-ul un sacrament care să poată fi interiorizat precum Sfânta împărtăşanie? Există oare vreo „sfântă taină" care să marcheze apartenenţa la această asociaţie? A încetat oare ASCOR-ul să mai fie o simplă poartă de intrare în Biserică, în timp ce Biserica a devenit o uşă de intrare în ASCOR?

Avem în această dilemă - „Eu în ASCOR sau ASCOR-ul în mine?" - sinteza perfectă a unei mentalităţi pietiste. Gafa autoarei este fără îndoială involuntară. Textul articolului, de altfel, debordează în bune intenţii şi gânduri evlavioase. Idealizarea ASCOR-ului este doar o reacţie sinceră, deşi deplasată, faţă de cumplita apatie care domină la această oră în mediile bisericeşti româneşti. Dorinţa de asociere cu un grup dinamic este marca irepresibilei nevoi a tinerilor creştini de-a se elibera de trauma singurătăţii citadine. Cu ajutorul ASCOR-ului mulţi tineri ortodocşi s-au eliberat de stresul de subsolicitare la care i-a supus o viaţă de parohie ternă şi fără orizont. Excluderea tinerilor din noile parohii urbane are loc printr-o procedură pe cât de simplă, pe atât

de iresponsabilă. Pentru ca sumele costisitoare vărsate în construcţia de ziduri să fie mai uşor răscumpărate, frecvent, în consiliile parohiale de la oraşe, cei instalaţi în posturi de decizie sunt nu atât tinerii educaţi, entuziaşti şi fideli Evangheliei, din biserica locală, cât mai ales „personalităţile" urbei, ortodocşi din naştere, dar poate mai puţini creştini, pricepuţi la traficul de influenţă şi necesarele inginerii financiare. Aşa se explică cum, printr-o secretă alianţă între preot şi consiliul parohial, apar peste noapte stranii arhitecturi, netocmite zugrăveli, necioplite iconostase sau aiuritoare candelabre, fără ca cineva dintre membrii parohiei -între care nu puţini artişti pricepuţi sau oameni cu pricepere teologică - să fi fost consulaţi. Excluderea tineretului din deciziile cu relevanţă teologică şi duhovnicească pentru majoritatea bisericilor locale explică, deci, apariţia organizaţiilor şi chiar a parohiilor ASCOR. Ele sunt un răspuns dat unei maladii ecleziologice curente şi o alternativă până la un punct onestă la secătuirea vieţii parohiale de rând. în parohiile din marile oraşe universitare, tinerii cu buletin de flotant n-au şansa să se întâlnească, să se bucure împreună de-o agapă şi să discute problemele care-i frământă.[2] Pentru a deveni activi într-o organizaţie creştină vizibilă - cel puţin mai vizibilă decât parohia - tinerii s-au asociat în jurul unei platforme-program, scăpînd măcar de sentimentul cumplit al inutilităţii care-i măcinase înainte. Când viaţa în parohiile de oraş şi-a pierdut sarea şi piperul (pentru a nu spune

[1] Despre un diagnostic al situaţiei contemporane a parohiilor din Biserica ortodoxă, vezi cartea lui G. Metallinos, *Parohia,* trad. rom.: Ioan Ică, Sibiu, Ed. Deisis, 2004.

uleiul şi candela) ideea creării unor asociaţii profesionale cu membri creştin-ortodocşi a părut multora cât se poate de firească.
Este însă şi bine aşa? Astăzi avem în Biserică asociaţia studenţilor, mâine pe cea a femeilor ortodoxe, însă când se vor naşte oare şi clubul medicilor, al inginerilor, al muncitorilor şi al pensionarilor ortodocşi? Ce vor putea deveni aceste bresle dacă nu mici partide într-o Biserică care a încetat să mai funcţioneze la nivel de parohie şi în care oamenii mai simt, totuşi, nevoia unei minime reprezentări a laicatului? Nu vom sfârşi cu biata caricatură a religiei americane, fiecare Biserică (citeşte club) având grupurile sale de presiune, fără să facă altceva decât să propage o mentalitate sectară şi tehnocrată? N-o să înfruntăm aici acest puhoi de întrebări. Să revenim însă la ASCOR.
Ce fel de conştiinţă religioasă reflectă o asemenea dilemă existenţială: „Eu în ASCOR sau ASCOR-ul în mine?" în primul rând, o mentalitate individualistă. Aici ASCOR-ul, sau despre oricare altă asociaţie ar mai putea fi vorba, pare să joace rolul de agent soteriologic cu răspundere limitată. ASCOR-ul *apare* ca una dintre acele entităţi, reale sau virtuale, de care un *ego* tulburat de-o criză religioasă poate dispune într-un mod terapeutic. în ecuaţie, primatul subiectivităţii este tipic modern şi, totuşi, frapant pentru cei obişnuiţi cu principiile clasice ale ecleziologiei ortodoxe.
Autoarea acestei dramatice interogaţii uită să se întrebe ce se va întâmpla atunci când nu va mai fi studentă, deci, prin urmare, nici membră ASCOR? Cine se va dezintegra: „eul"

care pune întrebarea, sau poate ASCOR-ul aflat deja „în mine"?
Este acum timpul să ne întrebăm: totuşi, pe ce lume trăim?

SIMŢUL ATROFIAT AL RĂSPUNDERII

Lumea aceasta nu pare să fie cea mai bună lume din lumile posibile, mai ales când pietismul, alienarea şi zelul dau tonul confesiunilor religioase de tipul: „eu în ASCOR sau ASCOR-ul în mine?" Numai pentru că *nu* avem conştiinţa apartenenţei noastre originare la Trupul mistic al Bisericii, prin harul botezului şi participarea activă la tainele lui Hristos, putem să ne punem problema identificării consubstanţiale cu viaţa unei simple asociaţii de tineret. Ca ortodocşi, ar trebui să ştim temeiurile pentru care am fost botezaţi de mici copii în apele Duhului: nu fiindcă ne-am propus, am cerut şi am acceptat acest lucru, ci întrucât de la momentul concepţiei noastre facem parte din comunitatea văzută şi nevăzută a celor care, în dragoste şi rugăciune, ne-au dorit şi continuă să-şi dorească a ne vedea îmbrăcaţi în hainele luminii lui Hristos. „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi" (I Ioan 4, 19). Parafrazînd, ca ortodocşi putem spune că iubim Biserica întrucât Biserica - ca trup viu de credincioşi mărturisitori - ne-a iubit mai întâi, în Hristos Iisus. Raportul de apartenenţă la Biserică nu poate fi înţeles în termenii unui voluntarism afectiv. Legătura ontologică a credinciosului botezat cu Biserica nu poate fi

comparată cu nici o altă relaţie, menţinută prin contract ori asociere de interese.

Când subiectivismul individualist ne ancorează conştiinţa religioasă în prezent, atunci nu este deloc greu să emani pretutindeni un sufocant didacticism. Este foarte uşor să-ţi imaginezi că ceea ce sufleţelul *tău* a descoperit în Ortodoxie reprezintă întreg potenţialul Ortodoxiei şi *singurul* lucru de care cel de lângă tine are, la rândul său, nevoie. Spre marea noastră fericire, Ortodoxia bimilenară a Bisericii are câteva muniţii grele, ascunse privirii grăbite şi superficiale a debutanţilor. Când credem că *noi* (iar nu *totus Christus)* suntem măsura alegerii făcute este foarte uşor să cădem în dădăceală. Mulţi ajung să creadă că drumul spre sfinţenie cere mai întâi fabricarea unui clei moralist de tip puritan. Mutarea atenţiei de la chestiunea prefacerii noastre lăuntrice întru Hristos şi a creşterii noastre în Trupul Bisericii către registrul obiectivabil de aparenţe ale pietăţii (e.g., numărarea crucilor, a mătăniilor sau a baticurilor regulamentare din biserică) reprezintă semnul sigur al acestei derive. O religiozitate adogmatică, emoţională şi sentimentalistă (cu hramul Veronica Miele şi loc de pelerinaj la mormântul acesteia din Văratec) pune în paranteză spiritualitatea liturgică şi sobrietatea teologică a Părinţilor neptici. Numai lectura străvechii *Scrisori către Diognet* despre condiţia creştinului în lume ne-ar putea elibera de puternica senzaţie de claustrofobie indusă într-un asemenea context.

Cu tot respectul şi neştirbita dragoste pentru toţi cei care s-au ostenit la realizarea unor proiecte de succes (conferinţe,

pelerinaje, expoziţii), trebuie să recunoaştem că *unele* filiale ASCOR se constituie în asociaţii cvasi-familiste, lipsite de verticalitatea duhovnicească şi clarviziunea teologică de inspiraţie patristică. Nu puţini ar îndrăzni să spună că programul de rutină ale acestei organizaţii este, totuşi, „omenesc, prea omenesc". Pe lângă tendinţele para-eclezia1e deja menţionate, unii membri ai cluburilor ortodoxe de tineret afişează câteva stranii complexe pseudo-monahale într-un context urban lipsit de ambiguitate. Abordarea nostalgică a realităţii face ca această organizaţie să fie pur şi simplu *ocolită de* numeroşi studenţi creştini cu adevărat capabili, dinamici şi competenţi în profesiunea lor. Trebuie să recunoaştem că nu mică este dezamăgirea pe care un tânăr studios o poate avea în cadrul întrunirilor săptămânale ASCOR. Detenta intelectuală a majorităţii articolelor publicate în foile ASCOR vorbeşte de la sine.' Arareori oamenii care frecventează aceste cercuri ortodoxe par să aibă un program de lectură sistematic şi variat, care să alterneze citirea cărţilor Tradiţiei cu anumite texte „umaniste", fundamentale cel puţin pentru orientarea noastră în prezentul veacului.

Puse *în public* la aceleaşi conferinţe, întrebări de genul - „Când şi cum ne putem săruta", „Ce să fac dacă iubesc?", etc. - reflectă un individualism liliputan şi o surditate îngrijorătoare faţă de scepticismul, iritările şi plictisul

' în contrast, comunităţile de tineri baptişti îşi emancipează, nu fără succes, limbajul şi orizontul teologic, recuperînclu-i treptat pe clasicii tradiţiei patristice şi medievale. Centrul *Areopagus* din Timişoara este un exemplu în acest sens.

oamenilor cu care ne întâlnim zilnic acasă, la serviciu ori pe stradă. La fel, ereziile care înfundă minţile multor ortodocşi cu certificate de bună purtare rămân neatinse. Temele desigur „clasice" ale teologiei ortodoxe româneşti din „epoca de aur" - „Biserica ortodoxă în lupta pentru pace şi dezarmare", „Credinţa strămoşească pe calea progresului," „Ortodoxia şi propăşirea patriei" - şi-au pierdut subit popularitatea. Asta nu înseamnă că veţi pomeni vreodată o discuţie serioasă despre originea şi terapia acestui coşmar est-european numit colaboraţionismul. N-o fac ruşii, n-o facem nici noi. Procesul comunismului a rămas în seama eshatonului. In loc să recunoască imediat mucenicia unor mari cărturari din închisorile comuniste - de la Pavel Florenski la Mircea Vulcănescu - ierarhii pravoslavnici s-au grăbit să canonizeze figuri niciodată cunoscute pentru excesul lor de sfinţenie personală (e.g., Ştefan cel Mare sau ţarul Nicolae al II-lea). La drept vorbind, nici o conştiinţă ecleziastică păstrunsă de substanţele narcotice ale ipocriziei n-ar fi suportat uşor cura de dezintoxicare. De aceea nici membrii ASCOR, nici sinodalii nu par să sfarme discutînd pe faţă teme precum „Biserica în procesul corupţiei", „Etapele reeducării în epoca de aur" sau „Istoria telegramelor de felicitare." în fond, nici Federaţia Română de Fotbal n-a „implementat" o comisie de etică care (cacofonia este genetică) să analizeze marile realizări securiste în lumea sportului cu balonul rotund. De ce ar fi făcut ceva similar Biserica, în propria sa ogradă? Istoria nu-i mai preocupă decât pe puţinii bibliofili care mai iubesc plimbările prin anticariate. Nu este cazul cu noi, ortodocşii

recenţi, convertiţi de câteva sute de ani la ideologia „toleranţei"... N-a ajuns să ne copleşească pocăinţa pentru trecutul ruşinos al Bisericii (pentru mulţi, o mamă cu probleme de fidelitate). Nici luciditatea în conversaţia cu oamenii pe care i-am smintit vreme de decenii şi care ne stau astăzi împotrivă. Cum de-am ajuns acolo unde am ajuns? Este bine, ni se sugerează, să aflăm cât mai târziu. Cu o gură de apă sfinţită şi aspirină tamponată sub presa uitării, febra remuşcărilor trece mai repede, „pentru liniştea noastră." Efortul de înţelegere a dez-orientării critice a tinerilor din aceeaşi generaţie este abia perceptibil. în schimb, pasiunea de-a converti pe alţii la propria ideologie rămâne, printre zeloţii ortodocşi, neconsumată. „Trăirismul" anticultural este „cultivat" cu bună ştiinţă chiar de către unii „părinţi duhovniceşti", care n-ar comite tocmai un păcat răsfoind câteva pagini din operele „marilor dascăli ai lumii şi ierarhi". De ce oare foamea de cunoaştere, setea de adevăr sau patosul implicării civice sunt privite cu suspiciune, ca simptome ale unei potenţiale „erezii" sau „neascultări"? Când prin marile oraşe vezi pensionari nenorociţi căutînd o bucată de pâine prin gunoaie, se găsesc duhovnici pedanţi gata să facă recomandarea de-a lăsa „implicarea socială" pe seama celor „despătimiţi". Când afli, de la sursă, despre un caz de abuz sexual în care a fost implicat un preot, într-o situaţie clar încadrată nu doar de canoanele bisericeşti, ci chiar de codul penal, ţi se cere să renunţi la etica indignării şi să treci liniştit numele neruşinatului pe un pomelnic.[4] Orice ar fi

[4] Iată şi o sinistră dar inevitabilă „dilemă" extrem-contemporană: dacă pentru sinucigaşi nu ne putem ruga, s-o facem pentru pedofili?

spus sfântul Pavel despre asemenea abuzuri[5], pietiştii de serviciu vor avea aroganţa de-a crede că, după completarea acatistelor, Dumnezeu se va ocupa de tot restul... Dacă presa centrală va sufla o vorbă despre alte „abuzuri în serviciu" ale preoţimii române, fiţi siguri că este vorba despre o înscenare sau un complot masonic.

Ortodoxia naţională nu poate cădea. Dacă la Vatican trăieşte un papă firav, dar infailibil, la Bucureşti şi mai jos de Dunăre nu există oare sinoade de ierarhi pe care ne place să-i credem nesupuşi greşelii? Iată o convingere care abate multe suflete simple de la orice îngrijorare. Prin referinţa la instanţa vagă a unei autorităţi precum sinodul, problemele de conştiinţă ale laicilor sunt delegate iar sarcina răspunderilor noastre oricum limitate se uşurează. Ca tineri creştini în devenire ne-am pierdut simţul autocritic al psalmistului, gustul ecleziastului pentru scepticism, ironia paulină şi mai ales umorul sfinţilor nebuni întru Hristos. De aici succesul unor „lideri" ai tineretului ortodox care propovăduiesc fuga de realitate, explicaţia paranoică a eşecului (mereu alţii ne vor răul), supunerea oarbă (Pitagora *versus* Hristos) şi aplicarea integristă a poruncilor rupte aleatoriu

[5] I *Corinteni 5,* 1l-l3. „Dar eu v-am scris acum să nu vă amestecaţi cu vreunul, care, numindu-se frate, va fi desfrânat, sau lacom, sau închinător la idoli, sau ocărâtor, sau beţiv, sau răpitor. Cu unul ca acesta nici să nu şedeţi la masă. Căci ce am eu ca să judec şi pe cei din afară? însă pe cei dinăuntru, oare, nu-i judecaţi voi? Iar pe cei din afară îi va judeca Dumnezeu. Scoateţi afară dintre voi pe cel rău". *Romani* 16, 17. „Şi vă îndemn, fraţilor, să vă păziţi de cei ce fac dezbinări şi sminteli împotriva învăţăturii pe care aţi primit-o. Depărtaţi-vă de ei."

din Scripturi. Vrei să fii un tânăr ortodox după vajnicul model utecist de odinioară? Atunci sfatul este: „taci, conformează-te, stai în banca ta şi mai ales nu citi prea mult ca să nu te trufeşti!" Este bine să nu pui întrebări incomode ca să nu tulburi somnul căldicel al masselor. Pentru binele întregului popor, sufletele se întrec în arta reculegerii. Dopajul cu somniferele docilităţii ştie să menţină în vigoare zapisul legii vechi. îndrăzneala necredinţei din partea unui ucenic al apostolului Toma va fi exilată, dacă nu în ponticul Tomis atunci măcar în musonicul Malabar.

STUDIU 5/ *LITURGHIE*

Fiind vorba de o asociaţie studenţească, importanţa studiului (I Timotei 4, 13) s-ar fi cuvenit poate apreciată mai mult de către membrii ASCOR. Ne-a descumpănit lipsa unor mici biblioteci locale care să acopere tematica esenţială pentru formarea intelectuală a unui student creştin-ortodox. Ne-am întrebat de ce oare nu s-au organizat nici seminarii informaleîn cadrul Universităţii, prin care să se urmărească dezbaterea (de ce nu interconfesională?) a textelor întemeietoare pentru Biserica universală. „Cercetaţi Scripturile, că socotiţi că în ele aveţi viaţă veşnică. Şi acelea sunt care mărturisesc despre Mine" (loan 5, 39).

Dat fiind contextul eclezial al României de astăzi, deficienţele aici semnalate nu sunt însă cu totul surprinzătoare. Nu ştim ca ierarhia Bisericii să fi încurajat ASCOR-ul (verbal şi financiar) în derularea unor programe catehetice destinate

adolescenţilor, tinerilor sau adulţilor. Nu s-ar fi putut oare ca tinerii să *discute* împreună probleme de orientare etică şi intelectuală la început de secol XXI? N-au fost frecvente nici acele iniţiative care să fi răspuns disperatei nevoi de integrare şi socializare a liceenilor şi a studenţilor. Săturaţi de terciul moralist al părinţilor, educaţi într-o etică apoasă de tipul - „să fii bun şi să creşti mare" - *aceşti* tineri cu cercei în urechi şi tatuaje pe umeri sunt, chiar fără să ştie, în căutarea unei Evanghelii gata să zdruncine din temelii reflexele mic-burgheze ale vechilor generaţii. Cine i-a convins că Iisus este chiar acel prieten, tânăr radical şi nonconformist, pe care sufletele lor mereu nemulţumite îl căutaseră în zadar? Cine le-a spus că Hristos e gata să-i răscumpere din bezna oricărei captivităţi, oricât de ruşinoase şi umilitoare le-ar fi caznele?
Sunt tinere fete care au făcut avorturi în timpul studiilor fără să ştie că decizia lor *nu* era, de fapt, implacabilă. Cine le-a fost prin preajmă gata să le dea un sfat, iar nu o lecţie de purism ireproşabil? Cei bulversaţi de depresii sau tulburări emoţionale, dar care n-au curajul spovedaniei, nu ştiu unde pot să găsească, nemijlocit sau chiar telefonic, un spirijin concret, de la oameni care le împărtăşesc neliniştile şi dramele tinereţii. Pentru studenţii din facultăţi, ASCOR este o entitate aproape invizibilă. Din păcate, un manifest creştin despre valorile familiei, redactat cu inteligenţă şi afecţiune, continuă să lipsească din bibliotecile căminelor, abuzate verbal şi sonor în fiecare sfârşit de săptămână. Ca mărturisitori creştini, am dezertat de la datoria de a vorbi, cu o pricepere socratică, argoul adolescenţilor care navighează

frenetic pe internet.[6] Tiparele lingvistice în care Biserica îşi confecţionează astăzi discursul e în măsură să-i enerveze şi pe cei mai silitori studenţi la litere. „Păsărească" popească şi limba tinerilor de rând trăiesc două vieţi paralele. De ce oarei[1] In sfârşit, atunci când discotecile se umplu la refuz, o asociaţie ortodoxă ar fi putut să-i cheme pe pacienţii plictisului într-o excursie ecologică, o acţiune sportivă, la proiecţii de filme artistice sau, pe cei mai studioşi, într-un cerc de dezbateri interdisciplinare. Pentru tinerii cu înclinaţii religioase profunde, dornici să aibă experienţa depăşirii de sine, o chemare prietenească la privegheri de toată noaptea, cel puţin cu ocazia marilor praznice bisericeşti, ar fi putut fi, de asemenea, salvatoare. Cum altfel decât prin experienţa unor asemenea „seri" sau „nocturne duhovniceşti" am putea înţelege oare sensul schimbării la faţă întru Hristos lisus? Cum am putea, fără aceste ruperi de ritm, să îndepărtăm pericolul atotprezent al mediocrităţii? Cum altfel vor înţelege tinerii abonaţi la discoteci -fără a-i pomenii pe triştii consumatori de pornografie, haşiş ori *ecstasy*- că există un alt drum în viaţă, clădit prin dragoste şi sacrificiu? Cum să convingem miile de indiferenţi că identitatea personală obţinută prin apartenenţa la o tradiţie spirituală vie şi bimilenară este infinit mai bogată decât tirania modelor din muzica rock sau pop de duzină? Ce altă terapie ar putea oferi Biserica patologiilor psihice contemporane, dacă nu viaţa comunitar-agapică, organizată cu sobrietate, bucurie şi seninătate în jurul Sfintei Liturghii?

' O remarcabilă excepţie o reprezintă volumele Ieromonahului Savatie Baştovoi care, în ultimii trei-patru ani, s-au bucurat de un mare succes de librărie.

MĂRTURISIREA ÎN „VREMURI SĂRACE"

„Stăruiţi în rugăciune, priveghind în ea cu mulţumire" (Coloseni 4, 2). Desigur, pentru a redescoperi deopotrivă echilibrul şi radicalitatea Ortodoxiei Părinţilor ar fi fost nevoie de implicarea simpatetică a preoţilor şi a ierarhilor în activităţile germinale ale ASCOR-ului. Cu rare şi meritorii excepţii, inspiraţia şi prezenţa mult sperată s-a lăsat aşteptată. Aşa se explică de ce nici până astăzi n-a avut loc o autentică reabilitare a iconografiei bisericeşti tradiţionale, dar mai ales a muzicii bizantine. Aceste tradiţii vechi ale Bisericii răsăritene rămân încă necunoscute, când nu dispreţuite în multe din parohiile ortodoxe ale marilor oraşe.

Transilvania este un caz special de inaderenţă la tradiţia arhitectonică, iconografică şi muzicală bizantină. în van se aude glasul regelui David: „Cântaţi psalmi şi bateţi din timpane; cântaţi dulce din psaltire şi din alăută!" (Psalmi 80, 2). Oamenii care, printr-un simplu accident providenţial sau în urma unor persistente căutări, au descoperit frumuseţea slujbelor atonite şi geniul iconografic al Ortodoxiei medievale, sunt astăzi condamnaţi la decepţie şi frustrare în aproape oricare parohie pe care ar vizita-o. în România, *kitsch-u[* eretic tinde să devină a doua natură a cultului ortodox. Este aproape imposibil să găseşti, în zeci de oraşe din ţară, o biserică cu un program liturgic decent, fără forfecări nemiloase în tipic, cu slujbe neîntrerupte de telefoane mobile şi un „du-te vino" permanent, cu preoţi preocupaţi nu de afaceri, ci de sporirea duhovnicească a credincioşilor, cu iconografie ortodoxă şi muzică bizantină, cu

un naos lipsit de culori, difuzoare, neoane şi microfoane stridente, cu o arhitectură care nu violează flagrant principiile mistagogiei ortodoxe, cu predici fidele Duhului Părinţilor...

In ritm cu aspiraţiile sinodale ale Bisericii, ASCOR-ul n-a avut nici statura, nici îndrăzneala să creadă că ar putea deveni un for vizibil în dezbaterea publică. Tinerii ortodocşi au arătat foarte rar că pot discuta liber *noutatea timpurilor* de astăzi, altfel decât prin referinţa anacronică la visul legionar al interbelicilor, sau la recursul la nişte profetisme apocaliptice ieftine şi panicate. La cealaltă extremă, sub haina de protecţie a unui spiritualism anistoric au fost ascunse toate zonele tumefiate ale conştiinţei româneşti post-revoluţionare. Am dosit într-un seif obscur al memoriei întrebările privind mitocănia balcanică, criza ecologică şi corupţia morală a administraţiei româneşti. Cândva o veritabilă obsesie pentru profeţii poporului lui Israel, dreptatea a rămas în ţara noastră un subiect de interes numai pentru câţiva ziarişti dedicaţi meseriei.[7] Ne-am obişnuit să fim minţiţi şi am renunţat să mai luptăm împotriva măsluitorilor

′■′ Este de observat diferenţa între reacţia zgomotoasă ASCOR-ului la decizia Parlamentului de-a elimina faimosul articol 200 din Codul Penal (care pedepsea cu închisoarea relaţia homosexuală *per se)* şi pasivitatea absolută a aceleiaşi organizaţii în raport cu problemele foarte grave de inechitate socială, care apasă în primul rând pe umerii mădularelor anonime ale Bisericii (i.e., escrocheriile jocurilor de întrajutorare, politicile de faliment bancar muşamalizate sistematic de instituţiile statului - preşedinţia, justiţia şi parlamentul). De fapt, sinodul Bisericii a ezitat să condamne *nominal* furtul în reţea devenit, după 1989, un sport naţional de „elită", practicat sub privirile nedumerite ale majorităţii românilor.

si demagogilor de serviciu. Pietiştii au decretat divorţul între „adevărul istoric" şi „adevărul spiritual", abolind obligaţia dezgropării, în duh de smerenie, a muşuroiului de isprăvi prin care Ortodoxia oficială s-a făcut de ruşine. Pentru că adevărul istoric ne-ar putea incomoda prea des, folclorul mitologic stă mereu ca soluţie la îndemână. Nevoia de spiritualitate e compensată prin câteva reverii sămănătoriste, rezumată într-un rând de colinzi, prapuri şi costume populare.

NU REPROŞURI, CI DEZIDERATE

Rândurile de mai sus se cuvin citite nu atât ca reproşuri, ci ca deziderate. Să recunoaştem că aceste principii ecleziologice patristice sunt arareori puse în practică chiar de către clerul Bisericii ori de către structurile de învăţământ teologic, subvenţionate din banul public. După trecerea la cele veşnice a celor mai mulţi Părinţi din generaţia de aur a duhovnicilor români, un anumit simptom al dezorientării, deşi vizibil, n-ar trebui culpabilizat cu repeziciune. Este nefiresc ca o singură asociaţie studenţească să aibă sarcini pe care multe parohii le-ar putea asuma, împreună cu credincioşii adulţi, la nivel local. în plus, este imposibil ca o mână de oameni să facă totul: studiu, participare liturgică, reviste, asistenţă socială, bibliotecă, organizarea de seri duhovniceşti, conferinţe, excursii ecologice, ateliere de icoane, grupuri de muzică bizantină, pelerinaje, pagini

web, expoziţii sau concerte. Dacă aceiaşi oameni trebuie să facă toate acestea, la un loc, calitatea fiecărei activităţi nu va putea fi decât îndoielnică.
Şi totuşi. Dacă lipsa de membri este principala scuză, nu revenim atunci la prima întrebare? Cum se explică numărul atât de scăzut al participării active din partea tinerilor ortodocşi la activităţile ASCOR? Dacă nu este vorba despre o criză de imaginaţie şi simţ auto-critic, cum s-ar putea ca proiectele de mai sus să devină eficiente? Este timpul să ne întrebăm dacă profilul unor astfel de organizaţii este viabil, la început de mileniu trei. Se mai poate continua celebrarea mentalităţii de „club" întreţinut în unele cazuri de vagi preocupări matrimoniale?" Vom continua să ne îmbătăm cu vinuri nobile şi apă rece la mese rotunde despre ecumenism, organizate pe cheltuiala Comunităţii Europene? Se cuvine poate să ne resemnăm, dată fiind degradarea vieţii parohiale şi mănăstireşti din ultimii ani? Să acceptăm oare fără reproş criza de comunicare a ierarhiei bisericeşti cu elita laicilor creştini din România, socotind că nici un

" Instituţia căsătoriei este de prea mult timp un sacrament al Bisericii pentru a putea fi tratată cu ironie. E de la sine înţeles că în absenţa unor familii creştine sănătoase întreaga activitate a Bisericii suferă. Pentru creştini, taina credinţei se învaţă la început în familie, iar apoi în micro-universul parohiei. Trebuie să observăm însă că pentru tinerii creştini din ţările tradiţional ortodoxe, dar mai ales din Occident, parohia a încetat să mai fie *mediul natural* în care se leagă acele prietenii care conduc spre cununia bărbatului cu femeia (sau invers) în Biserică. într-o situaţie de normalitate, aranjamentele matrimoniale ar putea fi *efectul* spontan, dar în nici un caz *scopul* întâlnirilor organizate de tinerii membri ai unei parohii sau asociaţii religioase de tip ASCOR.

demers cultural şi duhovnicesc din partea tinerimii ortodoxe nu va conduce la o adevărată renaştere spirituală? Nimănui nu-i mai trece prin cap că am putea asista la apariţia unei mişcări asemănătoare cu „Rugul aprins", ivită sub inspiraţia Duhului, acum 60 de ani, la mănăstirea Antim din Bucureşti. Acel moment de inspiraţie unică şi entuziasm profetic pare atât de ireal încât este greu de crezut că aparţine istoriei româneşti recente. „Rugul aprins" a fost o mişcare născută sub înrâurirea unor energii insuflate de-o jertfelnică dragoste pentru adevăr. Fără prezenţa discretă şi binefăcătoare a figurii învăţătorului sau părintelui duhovnicesc, care animat de harul Duhului Sfânt insuflă inimilor ucenicilor taina cerească a comuniunii, o asemenea mişcare (care nu poate decât să imite minunea Cincizecimii) nu s-ar fi putut închega. „Căci de aţi avea zeci de mii de învăţători în Hristos, totuşi nu aveţi mulţi părinţi" (I Corinteni 4, 15). Ce ne rămâne însă de sperat după cincisprezece ani de libertate nestingherită?

EPILOG

Educaţia teologică în Duhul nealterat al Tradiţiei, formarea intelectuală necomplexată de modernitate şi, mai ales, aspiraţia neştirbită la desăvârşirea filocalică reprezintă sarcina Bisericii, în ansamblul ei, faţă de tineretul ortodox. Trăim într-un ceas în care opţiunile *majorităţii* tinerilor români sunt nişte simple tangente la cercul valorilor nihiliste. Ne place sau nu ne place, Ortodoxia pierde teren, iar

responsabili pentru această stare de lucruri nu sunt creştinii greco-catolici sau baptişti, ci îndelung băltită noastră nepăsare şi nevrednicie. Cum vor înfrunta oare cei încântaţi de statistici profeţia Mântuitorului: „vai vouă când toţi oamenii vă vor vorbi de bine" (Luca 6, 26)?

In calitate de creştini, membri sau nu ai ASCOR-ului, avem obligaţia de-a redescoperi mereu vocaţia excelenţei. Această chemare este inseparabilă de noţiunea *spirituală de* elită. Evanghelia o spune explicit: „strâmtă este poarla şi îngustă este calea care duce la viaţă şi puţini sunt care o află" (Matei 7, 14). Numai într-o asemenea perspectivă generoasă şi exigentă, dar lipsită de aroganţă sectară, o asociaţie creştin-ortodoxă de tineret va putea deveni o reală provocare. Aparenţele trecătoare ale zilei nu trebuie să ne înşele. *Pro tempore,* bisericile ortodoxe mai sunt frecventate de tineri, cel puţin în marile oraşe. Acest fenomen va fi însă grabnic risipit de „grijile veacului". în fostele oraşe muncitoreşti ale ţării, fără a mai vorbi de sate, bisericile sunt umplute cu aceeaşi oameni de vârsta a treia, fie că este vorba de liturghia duminicală, de populara slujbă a „maslului de obşte", de pomenile din sâmbetele morţilor sau de marile praznice. Tinerii încă entuziaşti pentru credinţă prind foarte greu rădăcini şi nu sunt integraţi în comunităţi bisericeşti vii şi lucrătoare. în cele din urmă, în pământul uscat al acestor timpuri sărace, sămânţa bună a junimii creştin-ortodoxe se va pierde.

Fără a redescoperi comorile Tradiţiei, tinerii - aflaţi fie în diaspora, fie într-un tot mai greu de recunoscut „acasă" - nu vor putea supravieţui secetei postmoderne şi grelelor

încercări ale pustiei consumeriste. Bulversaţi de virtuţile magice ale „societăţii spectacolului", nu vom sfârşi oare prin a stinge flacăra credinţei? Elanul plin de entuziasm va sucomba în bezna unei lumi condusă de reguli economice nemiloase şi schimonosită de ingineria socială a corectitudinii politice. în loc să îmbrăţişeze vagabondajul mistic şi pelerinajul duhovnicesc întru Hristos, tinerii vor fi constrânşi să rătăcească în labirintul fără ieşire al falselor întrebări şi al veşnicilor amânări. Ne vom simţi oare responsabili pentru imensele pierderi de mâine? Vom regreta oare că, astăzi, nu ştim şi nu vrem să facem mai mult? „Ce vi se pare? Dacă un om ar avea o sută de oi şi una din ele s-ar rătăci, nu va lăsa, oare, în munţi pe cele nouăzeci şi nouă şi ducându-se va căuta pe cea rătăcită?" (Matei 18, 12)

REFORMA ÎNVĂŢĂMÂNTULUI TEOLOGIC

PRINCIPIILE TEOLOGICE ALE EDUCAŢIEI

Care este ecuaţia pedagogică a teologiei ortodoxe la începutul mileniului III? Cum anume îşi pregăteşte Biserica noastră viitorii preoţi, învăţători şi mărturisitori laici ai credinţei creştine, în condiţiile tot mai severe impuse de noua vârstă *(New-Age)* a lumii? De unde începe şi cum se termină educaţia teologică a celor mai activi membri ai Bisericii, proveniţi astăzi din familii cel mai adesea lipsite de omogenitate şi transparenţă religioasă?

Cei mai mulţi dintre tinerii care se înscriu la facultăţile de teologie *nu* cunosc din familie nici măcar regulile simple ale praticii creştine. Cei mai sinceri dintre candidaţii la teologie au făcut prima experienţă a credinţei fie prin intermediul lecturilor, fie prin întâlnirea nemijlocită cu câţiva fericiţi apostoli ai Evangheliei lui Iisus Hristos. Familiile din care se trag majoritatea tinerilor creştini au fost profund marcate de trauma comunistă iar apoi şocate de manifestul împotriva firii al postmodernismului.

Educaţia creştină nu poate începe, deci, decât la parterul unei firave conştiinţe a binelui şi răului. Scopul proiectului paideic al Bisericii ar fi însă transformarea reflexelor noastre morale într-o sensibilitate duhovnicească, demnă de toţi cei botezaţi întru numele Domnului. Parcursul ideal ar fi trecerea de la legea firii la legea harului şi cunoaşterea vie a împărăţiei cerurilor. Acest complex proces de transformare

personală nu poate avea loc decât în contextul unei interpretări existenţiale a vocaţiei teologice. De la politica informării exterioare trebuie să ajungem la asceza formării lăuntrice. Numai părăsind mentalitatea de propagandist religios, tânărul creştin va dobândi harul adevărat al mărturisirii.

Din nefericire, de cele mai multe ori acest proiect de tranziţie nu reuşeşte. Mulţi dintre cei care ar trebui să lumineze ca nişte icoane ale înţelepciunii ajung să fie, pentru cei din lume şi din Biserică, deopotrivă, pricini de sminteală. Din păcate, dezorientarea „bobocilor" nu este doar temporară; ea continuă de multe ori în perioada formării şcolare, prelungindu-se în nu puţine cazuri şi după momentul festiv al absolvirii facultăţii. Dacă absenţa unui sprijin familial nemijlocit, alături de un context socio-cultural de multe ori ostil creştinismului, explică o parte din acest eşec, este cazul să ne întrebăm ce anume îi lipseşte sistemului de educaţie al Bisericii ortodoxe pentru a diminua riscul naufragiului?

CONDIŢII DE VIATĂ

Fără a crede că viaţa de student la o facultate de teologie ar putea oferi, timp de patru ani, o trusă completă de rechizite culturale şi duhovniceşti, ne propunem un survol critic asupra câtorva puncte nevralgice ale sistemului ortodox de educaţie. Credem că aspectele aici relevate necesită o medicaţie urgentă şi eficace.

Vom începe prin a vorbi despre o situaţie de foarte multe ori neglijată, deşi de buna sa rânduire atârnă succesul unei veritabile *paideia* ortodoxă. înainte de-a vorbi despre profesorat şi programa de învăţământ, este cazul să ne întrebăm care sunt condiţiile de viaţă şi de lucru ale studentului ortodox. De bună seama, acestea nu pot să difere prea mult de condiţiile studentului obişnuit, care nu beneficiază de-o asistentă materială considerabilă din partea familiei. Condiţiile de trai şi de studiu ale studentului care n-are norocul de a fi odrasla unor părinţi înstăriţi nu pot fi descrise decât de un poem suprarealist al mizeriei. Cei condamnaţi de sărăcie la viaţa de cămin ştiu bine la ce mă refer.
Studentul care beneficiază de-o cameră trebuie să-şi împartă viaţa alături de alţi patru colegi (în cazurile premianţilor - un singur coleg). Lipsa de siguranţă, amenin-ţarea letală a muzicii de discotecă, condiţiile minimale de igienă, atmosfera promiscuă a băilor, zgomotul permanent al holului, traficul de bârfe, lipsa unor oaze de linişte (cum ar fi o capelă organizată permanent într-o cameră mai spaţioasă a unor cămine) -toate acestea constituie dezavantaje notorii pentru orice tânăr studios. Dacă lipsurile materiale ar putea fi mai uşor suportate de cei mai căliţi, ceea ce scandalizează este promiscuitatea atmosferei de cămin, care n-a întârziat să-i afecteze pe studenţii şi studentele la teologie. în mintea „teologilor" noştri, libertinajul sexual fermentează ca un must tulbure de toamnă. Faptul nu trebuie să ne mire. Erotomania din căminele studenţeşti ale României are astăzi un domeniu matematic marcat cu plus infinit pe abscisă şi zero barat pe ordonată.

Este suficient să foloseşti o singură dată WC-ul infect al băieţilor dintr-un seminar de modă veche pentru a te convinge de imaginaţia înfierbântată a acestor tineri, în fapt, foarte singuri. Urmele „păcatelor ruşinoase" rămân scrise pe pereţi, dar traumele din sufletele bieţilor adolescenţi - obişnuiţi cu spovedania forţată - nu sunt vindecate, poate, nici după zeci ani. în afara acestor apucături, beţiile „trase" de candidaţii la pre(h)oţie au o notorietate încă nerivalizată de studenţii nici unei alte facultăţi. Cititori fervenţi ai lui Bebe Mihăescu, abonaţi din oficiu la reviste de tip *Playboy* sau *Hustler,* nu puţini tineri teologi îşi afişează deschis apostazia. Hărţuiala, şantajul sau chiar violenţa fizică pot fi urmele unui protest individual împotriva acestor manifestări de neobarbarie clasică.
Traumatizat de atmosfera barăcilor din seminarii (în ale căror dormitoare încap, puţin îngrămădiţi, chiar şi douzeci de elevi) sau de viaţa promiscuă din căminele de nefamilişti, nici cel mai bine-intenţionat student la teologie nu poate spori în lucrul cu cartea sau rugăciunea. Când sărăcia cronică se adaugă acestei stări de fapt, atunci tulburările afective, deznădejdea, crizele de personalitate şi abandonul studiului devin riscuri majore. în mod ideal, facultăţile de teologie ar trebui să-şi aibă propriul campus studenţesc. Dotat cu o bibliotecă, sală de informatică, dormitoare, o cantină şi o incintă sportivă, acest campus ar trebui amplasat într-un loc agreabil, inundat de verdeaţă şi linişte, punctată de melodia clopotelor şi păzită de silueta discretă a unei biserici în care profesorii şi studenţii s-ar putea întâlni zilnic.

Chiar dacă un loc în aceste cămine private ale Bisericii n-ar putea fi oferit în condiţii de totală gratuitate, o asemenea opţiune ar fi oricând preferabilă pieţei imobiliare seculare. Decât să stea în gazdă la o familie lipsită de valori creştine, studentul la teologie ar prefera să plătească o cameră într-un cămin ecleziastic dotat cu asemenea facilităţi. Concesionînd la un preţ redus un teren din proprietăţile sale eparhiale, Biserica ar putea stimula investiţia privată într-un asemenea proiect imobiliar. Fără să asigure studenţilor săi condiţii de trai şi de lucru decente, nici administraţia Facultăţii, nici ierarhii Bisericii nu se pot aştepta la rezultate extraordinare. Reforma imobiliară mi se pare un element cheie în proiectul de reformă a învăţământului teologic românesc. Acesteia trebuie să i se adauge un nou sistem de burse private, oferite studenţilor de excepţie şi celor cu handicapuri fizice sau financiare. Renunţînd la etica clientelară în raportul cu Statul, Biserica s-ar cuveni să ofere oamenilor de afaceri cu sensibilitate etică şi religioasă şansa unei investiţii nu atât în ziduri, monumente şi drapele, cât mai ales în oameni. într-o lume tot mai atomizată şi lipsită de imaginaţie agapică, Biserica are obligaţia de a-i convoca, a-i recunoaşte şi a-i cinsti pe binefăcătorii săi.

PROFESORATUL SI PROGRAMA

Reforma sistemului de învăţământ ortodox nu poate avea loc fără o regândire din temelii a statutului profesorului de teologie. în acest plan, trei sunt maladiile care trebuie

grabnic combătute: impostura profesională (i.e., plagiatul, mita., etc), descalificarea morală (i.e., sfidarea decalogului) si nepotismul cadrelor didactice. Ca alternativă, Biserica trebuie să accepte logica pluralismului şi a concurenţei. Competiţia elegantă şi schimbul de experienţă între facultăţi se cer încurajate. Până la o anumită vârstă (aprox. 50 de ani), sau în absenţa unor merite academice excepţionale, nici un profesor n-ar fi indicat să ocupe un post la catedră pe viaţă. Nimeni n-ar trebui să fie asigurat prea din vreme cu un salariu sau o pensie de stat. De asemenea, monosexismul uneori misogin al catedrelor din facultăţile de teologie ar merita şi el chestionat. Mai este nevoie să spunem că *nimic* n-o poate împiedica pe-o femeie să predea la facultate un curs de patristică, etica sau dogmatică? De asemenea, ar fi bine dacă fiecare student ar avea dreptul de a-şi alege un tutore cu care să poată avea în mod regulat scurte întrevederi, formale sau informale. Am urma aici un sănătos model britanic. în mod firesc, tutorele i-ar putea oferi studentului sfaturi nu doar în chestiuni strict academice, ci şi în probleme cotidiene (cum ar fi ţinuta personală sau bunele maniere). în cazul în care acest tututore este un preot, el poate deveni duhovnicul liber-ales al studentului. într-o asemenea relaţie, abuzul sau constrângerea se doresc din start excluse.

în ceea ce priveşte programa de învăţământ, sunt mult mai multe lucruri de spus. Teologia este ultima dintre disciplinele academice care s-a dovedit pregătită să-şi modifice schemele de predare ori să-şi înnoiască sursele de inspiraţie. Metoda actuală de introducere a studentului

ortodox în tainele teologiei este tocmai cea mai contra-indicată de Părinţii Bisericii. în loc să se înceapă cu instrucţia ascetică (lectura Scripturii, mai cu seamă a Psalmilor), trecând apoi prin contemplaţia naturală (filozofia etică a gânditorilor păgâni şi a Părinţilor Bisericii), pentru a ajunge abia apoi la dogmatică, la noi se face exact pe dos. îl introducem mai întâi pe învăţăcel în păsăreasca dogmaticii pentru a-i da apoi o spoială de filozofie morală şi ascetică. Chiar şi aşa, structura formală a materiei intitulată „Dogmatica" este realmente catastrofală. Manualul de teologie cerut pentru examenul de *admitere* în facultăţi şi seminarii păstrează, în linii mari, volutele scolastice schiţate mai bine cu patru zeci de ani în urmă de profesorul I. Ţodoran. Raportat la tradiţia patristică, Dumnezeul despre care ne vorbeşte această carte mai curând dezagreabilă este de multe ori o caricatură; în cel mai bun caz, „Dumnezeu" devine un obiect inert într-un discurs căruia îi lipseşte, prin definiţie, orice putere de convingere. Tradiţia vestică a suflat demult praful de pe ochelarii de cal ai unei asemenea „ştiinţe" dogmatice. Teologia răsăriteană a rămas însă închistată sub greutatea vechilor prejudecăţi. îl „învăţăm" pe Dumnezeu mecanic, după categorii moarte.

Vorbim despre dogmele Ortodoxiei ca despre un sistem închis de propoziţii axiomatice. Ca să nu ajungi eretic, totul este să înveţi bine distincţiile între „fiinţă" şi „energie" ori „esenţă" şi „persoană" etc. Dogma Treimii nu se mai deschide ca o fereastră prin care mintea se înalţă spre cer, în chip doxologic, nici dogma Calcedonului nu-i o strungă prin care, întotdeauna, gândirea noastră s-ar cuveni să treacă

pentru a recunoaşte Chipul veşnic al lui Hristos. Dogmele sunt nişte formule abstracte, niciodată mai puţin plictisitoare decât ereziile (e.g., *filioque).* Pe acestea din urmă studenţii sunt chemaţi să le duşmănească fără încetare, de parcă întrebarea la care ereticii au dat un răspuns eronat n-ar fi fost nici ea legitimă. Predată în acest fel, Ortodoxia încetează să mai fie o hermeneutică existenţială a Revelaţiei, devenind o ideologie partinică. Ortodoxia nu mai este un mod de a fi, ci un rezervor de muniţii şi clişee. Tradiţia patristică nu se mai întâlneşte ca un izvor de apă vie. Ea devine un muzeu păgubit, sau chiar o seră în care proprietarii au plantat „flori de mucigai".

în contextul socio-cultural în care Biserica se găseşte astăzi, apariţia unor noi cursuri în facultăţile de teologie pare de-o alarmantă stringenţă. Teologia este o artă a conversaţiei pe verticala Dumnezeirii şi orizontala lumii. Un curs de propedeutică pentru studenţii din anul I s-ar impune tocmai în sensul reabilitării acestei vocaţii dialogice a teologiei. Teologia este un act neîntrerupt de mărturisire a revelaţiei lui Dumnezeu prin conversaţia cu Scripturile, cu tradiţia Bisericii şi cu toate culturile religioase ori atee care refuză - tacit sau explicit - Vestea cea Bună. Şcolile de preoţi trebuie să restituie acest caracter receptiv şi totodată profetic al teologiei, chemată să mărturisească zilnic, ca Pavel în Areopag. Pentru a sta mai bine pe propriile picioare, Biserica trebuie să se hrănească de la origini. Am aminti aici observaţia lui A. Louth care spunea că „Ortodoxia nu este conservatoare, ci radicală". Teologia deci trebuie studiată la rădăcinile tradiţiei Bisericii. *Filocalia,* de pildă, este o

colecţie de texte de spiritualitate care, în cele mai multe centre universitare, nici măcar nu se răsfoieşte în cei patru ani de studiu. Mulţi profesori „serioşi" văd în *Pateric* o simplă „adunătură" de poveşti pioase. în acest fel se ajunge la două extreme: pe de o parte cinismul ateu, pe de altă parte credulitatea absolută. Din nefericire, cursurile de „mistică şi spiritualitate" predate în perioada interbelică de N. Crainic şi D. Stăniloae sunt mai degrabă sporadice. Ceea ce le suplineşte uneori, în chip lamentabil, este injecţia cu moralină, administrată timp de două ore pe săptămână. Or, de la insipidele cursuri de morală (o categorie a gândirii apusene secularizate) ar trebui să se treacă, fără cusur, la cursul de etică şi bioetică creştină. Câteva seminarii ar trebui acordate delicatei probleme a sexualităţii şi a vieţii conjugale, care se cuvine tratată fără pudibonderii fariseice. Pentru că adăparea la surse este condiţia *sine qua nori* a mărturisirii ortodoxe, predarea limbilor clasice studenţilor la teologie ar trebui luată mult mai în serios. Latina şi greaca, dacă nu şi ebraica, s-ar cere predate în primii doi ani într-un regim intensiv (patru zile pe săptămână cu două ore alocate pentru curs şi seminar). Ceea ce trebuie vizat în aceste ore este lucrul cu textul Scripturii, îmbogăţirea vocabularului (plecând de la greaca atică, ajungînd la greaca *koincş*\ apoi elina bizantinilor), respectiv studiul etimologic al terminologiei teologice şi liturgice. Chiar dacă studenţii la teologie nu vor ieşi traducători profesionişti, ei trebuie să poată studia un text grecesc sau latinesc în original, să recunoască structuri morfo-sintactice de bază şi să facă o traducere tentativă cu ajutorul dicţionarului.

Din nefericire, limbile clasice sunt tratate cu neglijenţă, în timp ce muzica bisericească - pentru care talanţii individuali nu pot fi înlocuiţi nici cu zeci de ore de muncă - ajunge să fie uneori o preocupare dominantă. In sfârşit, predarea unor subiecte de studiu precum filozofia sau istoria religiilor ar trebui făcută în alt spirit şi cu ajutorul altor manuale decât cele aflate până astăzi în uz. Tendinţa apologetică de caricaturizare a filozofilor păgâni sau a reprezentanţilor altor religii, portretizaţi fie ca nişte simpli rătăciţi, fie ca duşmani virtuali ai „dreptei credinţe", s-ar cuveni abandonată. Studiul acestor discipline merită făcut şi aduce roade doar în condiţiile unei hermeneutici simpatetice. Fără să avem o curiozitate genuină faţă de alteritatea religioasă sau culturală nu vom pricepe nici parabola samariteanului celui milostiv.

METODA PREDĂRII

Putem atinge acum chestiunea metodologiei în actul de predare. Monumente ale redundanţei şi cortine ale plictisului, prelegerile profesorale au rămas, poate tocmai de aceea, cursuri obligatorii pentru studenţi. De cele mai multe ori, ceasurile petrecute în clasă se consumă într-un epuizant exerciţiu de dictare. Pentru mulţi profesori, singura armă împotriva absenteismului rămâne temutul catalog şcolar. Ca să treacă cu bine de sesiune, studenţii sunt obligaţi să cumpere „cursul" sau cartea „scrisă" la repezeală de profesor (când nu de nefericitul său asistent).

La rândul său, sistemul de examinare s-ar impune modificat. Fără îndoială, pasivitatea în care studentul teolog este ţintuit timp de patru ani oglindeşte foarte bine vechea pedagogie totalitară a comunismului, care nu dorea deloc să stimuleze inteligenţa creatoare a celui care, într-o bună zi, ar putea să gândească de unul singur. Ar fi trebuit să fie clar că *nu* mai trăim într-o cultură orală unde accesul la informaţie este rezervat unei caste privilegiate. Şi totuşi, în plină epocă a Internetului, studenţii de la teologie mai sunt obligaţi să memoreze, fără vreo interpretare adecvată, lungi liste de patriarhi, ctitorii şi bătălii teologice. Se învaţă însă foarte puţin despre relevanţa acestor întâmplări din istoria veche. O cantitate infimă de studenţi valoroşi ştiu să redacteze o lucrare de seminar cu cap şi coadă, premise şi concluzii, aparat critic şi observaţii personale. Fiindcă în notarea studentului lucrările de seminar contează foarte puţin (nici măcar 50% din notă), chiar şi cei mai serioşi studenţi nu ezită să recurgă la plagiat - o practică cunoscută, de altfel, şi la case mai mari. Mascarada zecilor de examene pe sesiune se transformă într-un cult public al superficialităţii. Cum nu orice student îl are ca patron pe Giordano Bruno, soluţia disperată în faţa cumulului de examene o reprezintă furtul sau, în termeni eufemistici, arta memoriei cu ajutorul fiţuicii.

Mita, argumentele *ad bacul'um* şi instrucţia forţată (e.g., luarea cu japca a seminariştilor sau a studenţilor la activităţi extracuriculare) n-ar trebui tolerate. Contactele cu şcolile *bune* de teologie din Răsărit şi din Apus s-ar cuveni intensificate. Stimularea activităţilor de traducere rămâne,

iarăşi, o prioritate. Decanatele facultăţilor ar trebui să permită recunoaşterea unei traduceri de carte teologică ca teză de licenţă. Ne-am mai dori încurajată şi activitatea studenţilor în biblioteci. Multe din acestea nu funcţionează încă după reguli stricte de împrumut şi în condiţii propice studiului (legea tăcerii fiind sistematic ignorată). Nu poate fi modernă decât o bibliotecă înzestrată cu iluminaţie adecvată, încălzire centrală, sală de computere cu legătură la Internet, fişe electronice de carte, rafturi deschise la vedere cu volume de referinţă imediat accesibile cititorului, în sfârşit, un mai mare accent pus pe lucrul individual (e.g., redactarea lucrărilor de seminar) şi pe cercetarea în bibliotecă este cea mai bună introducere a studentului pentru studiul avansat, la nivel de masterat şi doctorat. Deocamdată, la noi, aceste cursuri rămân interzise studenţilor care n-au absolvit facultatea de teologie, deşi în America de Nord sau Marea Britanie, de pildă, este perfect posibil ca un specialist în filozofie antică sau istorie medievală să poată deveni doctor în teologie. O altă meteahnă a acestor programe de studiu o reprezintă examenul de admitere. Deşi s-ar crede că propune studentului o anumită specializare, intrarea la masterat sau doctorat presupune de foarte multe ori trecerea prin furcile caudine ale unor examene la trei sau chiar patru materii (mai multe chiar decât la admiterea în facultatea de teologie). Această aberaţie se cere îndreptată.

CONCLUZII

Am înfăţişat aici câteva ţâre ale sistemului de educaţie creştin-ortodoxă. Am adăugat comentariilor noastre critice şi câteva sugestii constructive. Am dori să subliniem încă o dată că o facultate de teologie nu poate fi o mănăstire şi nici nu suplineşte formarea duhovnicească a creştinului de la oraş, aflat în legătură permanentă cu o biserică parohială. Dat fiind că programul de educaţie teologică este limitat la doar patru ani, obiectivele pedagogice ale acestei întreprinderi trebuie să rămână fezabile. Facultăţile de teologie nu s-au inventat pentru cei trecuţi deja prin şcoala deşertului, deşi deşertul ar putea să-i înveţe multe pe absolvenţii facultăţilor de teologie.

Să nu cerem, deci, şcolilor de teologie mai mult decât pot da. Nu e nevoie ca studentul bun la teologie pastorală, de pildă, să fie un candidat la pustnicie sau un tânăr savant cu morgă. Biserica ar câştiga deja foarte mult dacă absolvenţii celor câteva zeci de facultăţi ortodoxe din România ar fi nişte cunoscători miraţi ai propriei tradiţii, deschişi faţă de întrebările lumii, dar şi ucenici siiitori ai Cuvântului dumnezeiesc. Nimeni nu vrea să întâlnească un preot care crede că le ştie pe toate. Este mai important să ştii unde să cauţi, decât să crezi că ai găsit fără să fi căutat vreodată. Nu de erudiţi are nevoie Biserica, ci de oameni care au descoperit entuziasmul cunoaşterii şi al iubirii, firescul vieţii duhovniceşti, bucuria slujirii aproapelui şi exigenţele infinite ale înţelepciunii lui Dumnezeu.

încă o dată: sunt meritorii acele şcoli de teologie care dau diploma unor oameni maturi intelectual şi emoţional, responsabili din punct de vedere civic, muncitori prin educaţie şi mai ales, într-un sens deopotrivă literal şi metafizic, bine orientaţi. Un student teolog de calitate, ca şi un preot iubit de popor, este omul aflat în posesia unei busole. Neîncetat, aceasta îi indică Răsăritul nostru, cel de sus.

CATEHEZA LITURGICĂ
ŞI CANOANELE MEMORIEI

Stilistica ortodoxiei răsăritene are o foarte vizibilă amprentă liturgică. Pus în afara cultului, creştinismul riscă să se degradeze în ideologie, revelaţia să decadă la statutul unui „mesaj" iar viaţă pravoslavnică să se compromită în anacoiutele unei etici resentimentare. în absenţa rugăciunii şi a slujirii, Evanghelia se afişează electoral, teologia e mărunţită gazetăreşte iar canoanele ecleziastice trec drept fabrică de anateme. De aceea, nu este niciodată de prisos să afirmi sensul mistagogic al tradiţiei Bisericii, de la începuturile sale până astăzi. Ce înseamnă aceasta? Pe scurt, creştinismul - care, mai presus de orice, reprezintă o cultură a inimii - se învaţă altfel decât matematica, astronomia sau literatura universală. Morfologic, pot exista asemănări. Pentru a fi *bine* cunoscută, orice disciplină şcolară presupune efort, concentrare, entuziasm şi asiduitate. Şi totuşi, pentru un creştin, *esenţialul* este dincolo de cărţi, fiind un „ceva" tangent literei şi consubstanţial Duhului. în orice limbă s-ar traduce, cunoaşterea Cuvântului lui Dumnezeu rămâne întotdeauna mai presus de cuvinte. Dacă istoricii creştinismului pun în dezbatere partea văzută şi rutinizată a lucrurilor - fie că e vorba despre doctrină sau ritual -, cei preocupaţi să-i asigure Bisericii un prezent sunt, mai presus de toate, figuri harismatice capabile să recunoască esenţa invizibilă şi trans-culturală a revelaţiei.

Faţă de pretenţiile radicale ale creştinilor decişi să aprofundeze adevărul imemorial al propriei lor tradiţii, înţelepciunea lumii are o minimă aderenţă şi un exces de antipatie, în fond, modernii emancipaţi tolerează realismul liturgic al creştinismului cu aceeaşi reţinere severă cu care Părinţii deşertului priveau practicile magice şi superstiţiile sezoniere ale ţăranilor egipteni. De unde această ezitare? Totul începe probabil cu Descartes, care ne-a convins mult prea uşor că numai predarea adevărurilor clare şi distincte a rămas legitimă şi dezirabilă. Din secolul XVII încoace, Universităţile europene au început să denunţe idealul patristic al unităţii dintre bine, frumos şi adevăr. Odinioară nişte categorii transcendentale cu efect de vitraliu asupra cunoaşterii, universaliile medievale au fost afumate de aroganţa iluministă. Legătura organică dintre *„ce" ş*i *„cum"a* fost treptat compromisă. Formarea a devenit informare iar cunoaşterea, tot mai metodică, şi-a luat ca standard performanţa cognitivă *(IQ).*

Anemierea componentei liturgice din cunoaşterea teologică a coincis cu dislocarea corporalităţii din odiseea cunoaşterii ştiinţifice. Acest postulat n-a fost decât tot opera uneia dintre meditaţiile carteziene, care declarat că omul se naşte atunci când visele îi mor. în Occident, academiile au început să echivaleze naşterea subiectului cu apogeul transparenţei auto-critice a raţiunii. în spatele acestei epistemologii stă convingerea că lumea spiritului poate fi cunoscută în totalitate şi că această cunoaştere se poate converti în imagini despre lume *{Weltanschauungen).* De aici pleacă şi proiectul umanist al cartografierii credinţelor

şi ideilor religioase, între care arhivele creştinismului istoric alcătuiesc doar un dosar mai stufos. Şi totuşi, cunoaşterea teologică refuză încadrarea revelaţiei într-o istorie „obiectivă" a religiilor, oricare ar fi meritele acestei întreprinderi. De la S. Kierkegaard şi F.M. Dostoevski, până la Karl Barth şi Alexander Schmemann, teologii creştini ai ultimelor două secole au insistat asupra faptului că Evanghelia este, la urma urmei, un manifest critic la adresa oricărei religii, dacă prin religie se înţelege acel set de convingeri şi practici care resimt mai degrabă blestemul legii, decât libertatea harului. Oricât de savant ar fi realizată, recenzia istorică a unui fenomen religios nu poate decât să netezească suprafaţa trecutului, şifonată de amnezii. Chiar dacă decojit, fructul oprit al cunoaşterii paradisiace îşi păstrează - şi pentru dinţii tari ai pozitivismului - un sâmbure perfect intact. Deşi numai o întâlnire cu geniul harismatic al tradiţiei Bisericii poate deschide nucleul eshatologic al creştinismului, instanţele de mediere culturală ale modernităţii nu pot fi evitate. Inserţia individuală într-o matrice eclesială rămâne, pentru moderni, întotdeauna oblică şi profund afectată de recunoaşterea alterităţii. Până să guste din privilegiile cunoaşterii nemijlocite - cum este comuniunea euharistică - neofitul se hrăneşte cu lecturi la surse, practică un comerţ profitabil cu exegeţii tradiţiei şi observă sceptic coliziunile dintre diverse curente teologice, culturi religioase sau chiar civilizaţii la cumpăna veacurilor. Chiar pentru a ajunge în situl liturgic al teologiei, o inteligenţă proaspăt botezată este obligată să cunoască ereditatea istorică a creştinismului, în particular, dar şi memoria colectivă a

religiilor lumii, în general. Pentru a înţelege diferenţa dintre creştinii metodişti şi adventiştii de ziua a şaptea, un musulman european va consulta exact aceeaşi carte care unui ortodox din Balcani îi va explica diferenţa dintre buddhismul tibetan şi confucianism. Această carte ar putea fi, bunăoară, *Enciclopedia Eliade* (16 voi., 1 986) - o operă ce n-a fost tradusă la noi, rămânând în continuare o raritate printre bibliotecile din ţară.

Toate datele secularizării sunt, de la sine, o pledoarie în favoarea recuperării de către Biserică a sarcinilor educaţiei creştine, în acord cu principiile tradiţiei patristice. în paralel cu o instrucţie „orizontală" în sfera istoriei religiilor, pe care instituţiile educative ale unui stat secularizat s-ar cuveni să le ofere cetăţenilor săi, Biserica pare chemată să revină la o pedagogie „verticală". Numai astfel, păstorii ei ar putea vorbi nestingherit lumii, oferind familiilor creştine şansa unei catehizări de tip liturgic, cu rigoare teologică, inteligenţă culturală şi bun-simţ artistic. O Biserică care înţelege sensul euharistie al cunoaşterii duhovniceşti, precum şi dimensiunea mistagogică a oricărei apartenenţe individuale la Trupul lui Hristos, nu poate întârzia redescoperirea catehumenatului. în sfârşit, într-un context politic marcat de supremaţia liberalismului, Biserica ortodoxă - prin cler şi popor - nu mai poate cere asistenţa necondiţionată a Statului.

Să alegi între o Biserică ce se vrea, cu orice preţ, mamă adoptivă şi un Stat gelos, secular şi poligam nu este pentru nimeni foarte uşor. Pentru a evita un divorţ zgomotos, Biserica ortodoxă este chemată să-şi reinventeze structurile

educaţionale proprii, paralele (şi nu neapărat alternative) faţă de programa seculară. Oferind, pe lângă slujbele tipiconale, şi cursuri publice de formare creştină pentru diferite vârste, Biserica şi-ar revitaliza forţele comunitare, i-ar implica pe laicii credincioşi într-un exerciţiu nobil de voluntariat, depăşindu-şi, în sfârşit, complexele de inferioritate în raport cu celelalte culte creştine.

Catehumenatul este una dintre cele mai vechi dar şi cele mai timpuriu abandonate instituţii ale Bisericii. Predarea doctrinei sacre a reprezentat, timp de secole, o sarcină de-o unică demnitate, dictând, după modelul evanghelic, numeroase şi dificile exigenţe spirituale. în Evanghelii, Iisus poartă numele de „învăţător" *(rabbi)* iar ucenicii Domnului sunt „ucenicii" sau „învăţăceii" Săi. Ulterior, Sf. Pavel a încercat să ierarhizeze vocaţiile, situând învăţătorii în urma apostolilor şi a profeţilor (I Cor. 12, 28). Aceşti membrii activi ai Bisericii erau, desigur, creştini înzestraţi cu o harismă specială, pricepuţi arendaşi ai memoriei lui Israel, dar şi neguţători gata să comunice cu slujitorii unui „Dumnezeu necunoscut."

Pentru candidaţii la botez ai Bisericii primare, un riguros parcurs catehetic era la fel de important precum mărturisirea păcatelor înaintea Sfintei împărtăşanii. Volumul şi densitatea învăţăturilor creştine cereau însă o lungă perioadă de familiarizare cu tradiţia. Cum Evanghelia punea în discuţie premisele politice, etice şi metafizice ale antichităţii, renaşterea „din apă şi din Duh" angaja, din partea învăţătorilor Bisericii, asceza unei permanente trezvii. Teologia se revela ca un discurs total, căruia nici un teritoriu al

cunoaşterii nu-i putea fi indiferent. Excelent cunoscător al Bibliei şi al filozofiei greceşti, dascălul creştin se bucura de sprijinul unui sponsor venit din rândul membrilor mai înstăriţi ai Bisericii. El apărea în faţa comunităţii locale ca un *Privatdozent* consacrat. Este demn de remarcat, de asemenea, că înainte de triumful constantinian, învăţătorul creştin risca nu doar marginalizarea socială, ci chiar martiriul.

Fără să fie neapărat preoţi sau episcopi, cateheţii creştini erau implicaţi în activităţile liturgice ale Bisericii, tâlcuind Scripturile sau recitând din Psalmi la adunările festive ale credincioşilor. învăţătorii creştini păstrau însă relaţia şi cu „fiii îndoielii", situaţi în afara Bisericii. A fost cazul eminenţelor cenuşii ale Alexandriei, între care Panten, Origen sau Clement, care au activat într-un context cultural sincretic, apropiat oarecum decorului potpuriu al postmodernităţii. Peisajul eclectic mediteranean a obligat cateheza creştină să depăşească exerciţiul explicativ mărginit în perimetrul Scripturilor. Era necesar ca dascălii ecleziastici sa asume o abordare fie reconciliantă, fie polemică a temelor centrale din filozofiile şi religiile eline. Recunoaşterea noutăţii Evangheliei nu putea demara abrupt, dintr-un abis al ignoranţei. Chiar şi pentru cei mai însufleţiţi creştini, lumea veche nu putea fi tratată subit ca o *tabula rasa.* Vizând întărirea morală şi limpezirea intelectuală a unor comunităţi aflate adeseori sub atac deschis (cum a fost cel întreţinut, nu fără violenţă, de către importanţi reprezentanţi ai neoplatonismului), dascălii creştini s-au întrecut în abile deconstrucţii ale „mitemelor" dominante în reflecţia „păgânilor".

Atunci când se adresau unei audienţe mixte inteligenţa apologetică se specializa în nuanţe. în orice caz, discursul pentru cei „din afară" era diferit faţă de predania accesibilă celor dăruiţi deja cu alt har şi alte convingeri.
Dacă în antichitate, religiile îşi declarau pe faţă război, modernitatea a încercat să reconfigureze politic geometria simbolică a Areopagului (o invenţie greacă). Astăzi, religiile sunt chemate, uneori numai prin forţa împrejurărilor, să intre în conversaţie. Unul din meritele modernităţii este şi acela că aporiile teologice nu mai sunt rezolvate prin recurs la intifade sau cruciade. Pentru că religiile nu se mai pot impune decât prin ceea ce le este propriu, Biserica ortodoxă n-ar trebui să îmbrăţişeze cu seninătate constrângerile unui sistem de educaţie limitat de agenda valorilor modernităţii. Ea ar putea să redescopere astăzi virtuţile catehezei liturgice într-un context teologic specific, într-un proiect paideic care să unifice inima şi mintea, persoana şi comunitatea, dogma şi spiritualitatea.
O nouă instituţie a catehumenatului - care ar putea începe cu redeschiderea şcolilor de duminică, a seminariilor serale pe teme biblice şi filocalice sau a cursurilor de artă eclezială - ar putea oferi şansa unei declericalizări a Bisericii dar şi garanţiile implicării a laicilor cu pregătire într-un proces de autentică formare a celor mai tineri. Această instrucţie, asumată fără constrângeri, ar putea seconda în mod inspirat educaţia pluralistă, de tip secular, din licee şi facultăţi.
în România lui Mircea Eliade, reabilitarea academică a disciplinei istoriei religiilor ne-ar obliga să cântărim vechimea

istoriei şi perenitatea sacrului. O ştiinţă fără recunoaştere universitară, istoria religiilor ne invită, pe fiecare dintre noi, să rescriem gramatica comunicării urbane cu alteritatea. în epoca globalizării, istoria religiilor - şi poate niciodată o religie *qua* religie - şi-ar putea recupera numeroşii săi talanţi diplomatici. La şcoală, copiii ar putea învăţa arta învecinării prin asceza recunoaşterii aproapelui. în biserică, şi doar acolo, unii vor putea afla ceva în plus: care sunt raţiunile necreate ale acestei infinite etici a dialogului.

STADII CRITICE
„...scrisul de cârti este fără sfârşit../' *ECLESIAST 12, 12*

CUNOAŞTEREA DE ÎMPRUMUT
SI OROAREA DE VID

De ce pierdem esenţialul? De ce măruntaiele faptelor noastre sunt, atât de des, urât mirositoare? Dispersia şi disperarea nu rezultă poate decât din sterila asimilare a exteriorităţii, după reguli bine învăţate la şcoala marilor iluzii. Zâmbim resemnaţi în faţa mediocrităţii diurne. Acceptăm cordial ratarea, ca pe-o tristă afacere de familie. îmi amintesc cum, în grupul de prieteni ai primilor doi-trei ani de facultate, mărturisisem cândva că nu istoria filozofiei contează, ci mântuirea sufletului şi a păcătoşilor săi locatari. Orice am fi înţeles atunci prin suflet sau mântuire, ni se părea atunci că această nostalgie originară merita cel puţin sacrificiul unei vieţi. Mântuirea, deci, dar nu la urma urmei, ci înainte de toate. Adăugam la aceasta somaţia lui Cioran către contemporanii săi: a fi *doar* inteligent, când eşti *deja* inteligent, e un păcat de moarte.

Ca proaspăt studenţi şi buni prieteni, ne-am întrecut în desfrâul poftei de carte. Parcurcînd frenetic tomuri vechi şi istorii rebarbative, am cunoscut nu doar deliciile cunoaşterii pure, ci şi ispitele pervertirii în enunţ şi locvacitate. în doar trei sau patru ani asimilasem arta cârcotelii savante, devenind robi ai buchiilor, tineri ideologi ori specialişti ai „mobilităţilor academice". Am învăţat şi noi cum să fim profesionişti ai ambiguităţii, „intelectuali" capabili să-şi

compenseze laşitatea existenţială prin recursul la practica logoreei. Treptat, am acceptat că filozofia, literele, dreptul şi chiar teologia sunt nişte discipline care n-au ambiţii mai mari decât rezolvarea unor litigii terminologice. Trunchiul culturii primite de-a gata se îndepărtase de rădăcinile cultului, atât de familiar străbunicilor noştri. Etica ne preocupa doar cu titlu de provizorat. Cum puteam deveni mai buni sau cum s-ar creşte în virtute - acestea ni s-au părut foarte curând nişte dileme inactuale şi neîncăpătoare pentru amfiteatrele Universităţii.
Impudoarea curiozităţii, teama narcisistă de eşec, pasiunile dialectice, vanitatea jargoanelor - toate astea ne-au slăbit elanul. Am făcut pe propria piele experienţa caleidoscopică a modernităţii. Arderea de tip religios a grupului de prieteni s-a stins, spre sfârşitul facultăţii, în lungi pauze sceptice, adâncite în tăcere. Am preferat, în schimb, cunoaşterea de împrumut şi exerciţiile de calofilie forţată. Discontinuitatea lecturilor din Evanghelii, de pildă, ne-a predat demonului nepăsării. Fără prea mari dureri de cap, grija de căpătâi dispăruse. Ne-am refugiat în derapaje minore şi grafomanii sofistice, scriind despre, sau conversînd cu inşi pe care Platon i-ar fi izgonit din cetate. Astăzi, la capătul unui vechi drum, nu mai cred că sacrul se camuflează; pentru moderni, el dispare *tout court.* Sacrul nu mai este camuflat; el a pierit, fără regrete, prin uitare.
Cum ne-am fi putut „obliga", reciproc, la veghe? Ştiam, măcar ca minoritate, raportul dintre tema esenţială a salvării şi economia sacrificială a culturii. Că adevărul mântuirii se cuvine cercetat era certitudinea noastră, solidă cât temelia

casei prietenilor lui Augustin, din Cassiacicum. Era o convingere neclintită ca însăşi tinereţea noastră. Mânaţi din spate de-un timp care, cu cei grăbiţi, n-are niciodată răbdare, am dansat în carnavalul lecturilor aleatorii, fără să acceptăm în prealabil asceza ierarhiilor invizibile, predată în scriptoriile medievale.
Rezultatul? Fără să deosebim centrul de margine, angajaţi fără minge în plin *off-side* epistemologic, ne comportăm *astăzi ca* şi când numai progresul tehnic în lumea autoreferenţială a ştiinţei de carte contează. Chiar fără să vrem, am adoptat sloganul post-structuralist al textualiştilor. Socotim că toate percepţiile alterităţii sunt tot atâtea moduri ale lecturii. Tratăm univoc realitatea, ca pe-o scriptă ce trebuie rescrisă şi descifrată. Ne-am înşela dacă am vrea să credem că din această practică hermeneutică rezultă „identitatea narativă" a subiectului. Orice discurs fundamental - poetic, filozofic sau religios - avansează tema unei contemplaţii imediate. Dacă invocăm poezia sau tabloul ca repere ale unei „formări umaniste", se schimbă oare ceva în destinaţia tristei noastre derive? Analfabeţi la capitolul liturghie, intelectualii ştiu să debiteze numai cuvinte.
Totul a început cu relativismul nominalist al modernităţii. Filozofii au renunţat la căutarea înţelepciunii, pariind faustic pe cunoaşterea orizontală. De aceea suntem astăzi entuziasmaţi de aporiile intersubiectivităţii în fenomenologia lui Husserl fără a înţelege o boabă din economia divină a donaţiei, recapitulată duminical în fiecare Euharistie. Compătimesc aici nu patima bibliofilă, ci doar neputinţa livrescului de-a indica nordul justei noastre orientări

existenţiale. Logocentrismul îşi deploră condiţia profană şi orfană, dar se întoarce mereu printre semeni cu ambiţia secretă de-a înfrunta dispreţuitor orice anonimat. Vorbind sau scriind suntem însetaţi cu toţii de *publicitatea* expresiei. Foarte puţin din sursa regenerării noastre se cuantifică în cele câteva duzine de semne la îndemâna inşilor cu şcoală. Dar restul, mai puţin norocoşi, ce vor face? în afara mizeriei traiului de tranziţie, care este părtăşia cărturarilor cu sufletele celor mai simpli (câteva miliarde pe tot globul)? Cui rezistăm, de fapt, atunci când bănuim eşecul în cele mai preţioase vieţi lipsite de cronicar, fie el şi hagiograf? Nu ne opunem atunci chiar Vieţii „care S-a arătat şi pe care am văzut-o"? Nu lepădăm darurile atât de exigente ale Vieţii care ne absolvă şi ne înnoieşte fiinţa?

Pentru a cunoaşte esenţa euharistică a faptului de-a fi avem nevoie de-o elementară iniţiere în gramatica teologică a Liturghiei. E un fel de-a pătrunde mai bine enigma propriei noastre neînţelegeri. Vom descoperi atunci că *homo faber* este mult mai aproape de *homo religiosus.* Când nu mai are credinţă, înţeleptul face ceea ce face cel credincios. Trăind împreună cu alţii o Viaţă ce Se împarte fără să Se împuţineze putem avea toate garanţiile perplexităţii. Numai carnea noastră însufleţită poate face experienţa comuniunii şi a comunităţii reale. în micile gesturi de solidaritate şi ospitalitate, vom descoperi esenţa teodramatică a vieţii creştine. Atunci, rugăciunea şi Liturghia vor apărea într-un alt registru, străin de monologul fără efecte al unei împovărate conştiinţe morale.

Admit încă un lucru: într-o Românie tradiţional ortodoxă, vârsta istorică a mitologiei coabitează cu vârsta teologică a Revelaţiei. E o combinaţie deloc aseptică şi nici măcar foarte răspândită, oricât de mult am scruta alte ţinuturi şi sate globale din vecinătatea Balcanilor. N-am putea răspunde, totuşi, provocărilor rezultate din această nefericită suprapunere? Sunt sigur că „esenţialul" - acel biblic „un singur lucru trebuieşte" - se cuvine ocrotit de vulgaritatea predicilor sau a efuziunilor pietiste. în acelaşi timp, cred c-am pierdut vertiginos simţul apartenenţei la o tradiţie milenară. Am rătăcit pe parcurs gustul pentru comuniune şi comunitate. Suntem văduviţi de acea vedere duhovnicească care distinge adunarea liturgică de amestecul gregar de interese, ori mulţimea credincioşilor de o promiscuă aglomeraţie.

Există ceva foarte preţios în noi, care trebuie recâştigat, mi se pare, prin experienţa mistagogiei liturgice. Am putea tânji după un vis mai auster, chiar dacă lipsit de corespondente caligrafice. Memorialul lui Pascal n-ar putea fi socotit o reuşită literară. De ce oare, în ceasul revelaţiei, geniul de la Port-Royal a reţinut „Numele cel mai presus de orice nume", imaginea duhovnicului şi arzătoarea dorinţă de mărturisire? Mai bine decât oricare modern european, fericitul Blaise ştia leacul pentru oroarea de vid a naturii noastre.

TOPOLOGIA CENTRULUI
ŞI A VATARURILE SCRIITURII
„Omul, această fiinţă
prin firea lucrurilor ex-centrică"
MIHAI SORA

SCRIITURA: ÎNTRE FORMĂ $I CONŢINUT

A existat din totdeauna o secretă corespondenţă între tehnicile scriiturii şi coerenţa lumii înfăţişate într-un discurs totalizator. Registrul formal al expresiei verbale predetermină conţinutul oricărui enunţ şi îi circumscrie, *suigeneris,* finalităţile. Acest truism exprimă o evidenţă, dar ne reaminteşte în acelaşi timp de-o veghe exigenţă a culturii europene: omul valorează tot atât cât cântăreşte *logos-u*\ său. O reflecţie asupra excentricităţii* ar rămâne incompletă dacă nu ar interoga relaţia dintre modurile de conceptualizare ale Centrului în tradiţia filozofică şi literară. S-ar impune deci o analiză a conduitei discursului, care exprimă întotdeauna divergenţe existenţiale.

Modul de a scrie filozofie declină nemijlocit postulatul tacit ale unei anumite „conceperi a fiinţei, a adevărului şi a cunoaşterii în general" (M. Heidegger). încă de la început, raportarea faţă de „Centru" era prezidată fie de geniala dezordine a gândirii aforistice, fie de rigoarea ambiţioasă a

* „Excentricul" a fost tema unei dezbateri în revista *Echinox XXI* (2000), 1 -3, unde acest eseu a apărut pentru prima oară, într-o formă mai degrabă ilizibilă. Versiunea de faţă a fost integral remaniată.

reflecţiei sistematice. Există nu puţine sisteme filozofice rapsodice precum nişte „benzi desenate" (Michel Tournier), aşa cum putem descoperi „benzi desenate" care rivalizează claritatea carteziană. Pentru că morfologia scriiturii filozofice codifică regulile propriului său „joc de limbaj", un modest survol de natură istorică ar putea identifica avatarurile problematicii „Centrului" în raport cu tipurile de scriitură posibile în reflecţia filozofică şi teologică.

LOCALIZAREA CENTRULUI

Centrul este o temă fundamentală a gândirii religioase specifică celor mai importante tradiţii. Ca instituţie simbolică a culturii greco-romane sau iudeo-creştine, „Centrul" a reprezentat o referinţă metafizică absolută: Binele platonic, Unul plotinian, ori Treimea Crezului niceano-constantinopolitan. Această ireductibilitate apofatică a Centrului a depreciat, într-o anumită măsură, statutul scriiturii. Presocraticii au enunţat filozofia în stilul laconic al apoftegmelor; esenţa vieţii contemplative era descoperită într-un cadru practic, modelat de afectul prieteniei şi al convieţuirii fraterne. Oralitatea sibilinică şi esoterică a pitagoreicilor atrage atenţia asupra importanţei iniţierii, fără de care experienţa cunoaşterii rămânea parţială. Prima filozofie este mai cu seamă orală şi oraculară nu fiindcă exprima înţelepciunea unui *mythos* imemorial, ci întrucât crede în ierarhizarea ontologică a cosmosului. La Platon, dialogul exersat ca dialectica devine emblema filozofiei care depăşeşte sfera

privată a conversaţiei. (Aceasta şi pentru că limbajul este probabil singurul sistem semiotic autotelic.) între culpabilizarea socratică a scriiturii *{Phaidros, 274* b-e) şi prostituarea rostirii în cazul sofiştilor, Platon a preferat dialogul ca gen literar capabil să reproducă protocoalele ascunse ale gândirii. Toată maieutica şi efortul anamnezei depindeau de buna însuşire a regulilor dialogului, practicat ca joc al diferenţelor într-o intimă proximitate faţă de Zeu ori *daimon.* Nu doar tăcere mistică, dar nici retorică incontinentă, dialogul conduce raţiunea spre Unul indivizibil, aflată la infinită distanţă de împrăştierea naivă şi nativă a „înţelepciunii" populare. Descoperirea Centrului presupune, deci, efortul concentrării. Fără disciplina atenţiei, cele mai bune intenţii etice se risipesc în van. Adevărul trebuia căutat împreună. Dezvăluirea „Centrului" sau a „originii" *{archg)* era situată mereu între două „zise". Aşa cum obişnuia să spună Andre Scrima, adevărul „se află între două zise". Astfel, adevărul e „chiar inter-zisul".

Dialogurile platonice sunt mostra perfectă a unei lumi care nu crede în percepţia subiectivistă şi perspectivală a fiinţei. Aceasta explică şi inexistenţa conceptului de „proprietate intelectuală" în Antichitate. „Vânând esenţele", filozoful are conştiinţa propriei sale ex-centrări în raport cu „esenţialul"; cel lipsit de disciplina gândirii temeiurilor se va crede mereu vrednic să stea în centrul scenei din marele teatru al lumii. „Centrul", însă, este invizibil şi atopic, origine şi sens al fiinţei. Maieutica socratică înfăţişează omul, dar mai ales tânărul ca pe un proiect. Sensul vieţii nu se preia mimetic, de-a gata, ci se descoperă spontan, în

fulguraţii colocviale şi tăceri voluntare. Dialogul autentic nu are un set limitat de întrebări sau răspunsuri întrucât aplicaţiile tematice ale filozofiei sunt nemărginite.
Cu Aristotel, prelegerea câştigă tot mai multă reputaţie. Stoicii au preferat să includă filozofia în jurnale sau epistole pedagogice. Era un mod de a sublinia importanţa ideii de comunitate, rămasă intactă la neoplatonici, autorii patristici şi chiar până la scolastici. Totuşi, în creştinismul primului mileniu - pe vremea când lectura era încă un eveniment eclezial, precedând banchetul euharistie - doar uzul liturgic al Scripturii legitima pasiunea bibliofilă. Inspirat de teologii alexandrini, Henri de Lubac prefera să descrie creştinismul nu ca pe o religie a Cărţii, ci ca pe-o religie a Cuvântului. Scolasticii au început să vorbească despre arhitectonica gândirii. Improvizaţia dialectică de tip socratic şi retorica rafinată în protocoalele politice şi ecleziastice bizantine şi-au pierdut prestigiul. începând cu secolul XIII, Ie-a luat locul obsesia pentru perfecţiunea geometrică a expunerii. Austeritatea argumentaţiei de tip logic putea compensa cu greu lipsa de imaginaţie poetică şi teologică, atât de pregnantă în alte tradiţii creştine (cum este, de pildă, cultura siriacă). Pentru latini, gândul teologic trebuia înălţat metodic, cu răbdare, ca un acoperiş de catedrală gotică. Paradigma excelenţei nu mai este acum elocvenţa, ci precizia. *Summele* medievale vor ca silogismul să epuizeze toate resursele inteligenţei. Inteligenţa însăşi devine „gândire calculatoare". Astfel, tot mai puţin loc rămâne pentru inspiraţia sofianică a teologiei, sau măcar pentru curiozitatea rebelă a poeziei.

Dacă este să-l urmăm pe M. Heidegger, „sistemul" propriu-zis avea să apară, totuşi, abia în modernitate, când filozofia rivalizează cu rigoarea ştiinţelor naturii. Descartes şi Gali lei sunt cele mai importante exemple care ilustrează această transformare din secolul XVII. Ca niciodată, filozofia simte nevoia să îmbrăţişeze ispita formalizării logico-matematice a întregii experienţe umane. Atunci, voinţa de sistem a început să împietrească sapienta filozofilor. „Centrul" nu mai este un miez, pentru că lumea devine o suprafaţă. Cerul a dispărut în numele unei noi cosmologii. Cuvântul a sărăcit, în urma revoluţiei nominaliste. Patosul fierbinte al vieţii trebuia „obiectivat" în limitele reprezentării logicii deductive. Drept urmare, şi istoria trebuia să-şi piardă coerenţa narativă, devenind pură cronologie. Era nevoie, deci, de o intervenţie.

ESEUL SI GENEROZITATEA DILETANTĂ

Emanciparea subiectivităţii auctoriale a impus noi practici discursive nu doar în filozofie şi literatură, ci mai ales în artele vizuale. Centrul se identifică acum cu subiectul iar opera acestuia se transformă într-o *axis mundi*. Eseul devine alternativa la tirania iconoclastă a „sistemelor". Fragmentele de sens ale cotidianului sunt studiate cu mai multă atenţie. Laborator al psihologiei sociale, eseul filozofic privilegiază raportarea oblică la totalitatatea experienţei.

Mai mult decât un simplu capriciu al oamenilor de litere, eseul şi jurnalul răspund nevoii tot mai intense de a

înregistra alteritatea. Impresii de călătorie, note marginale, prefeţe ori introduceri - toate acestea exprimă eforturile de tatonare ale modernităţii în relaţia cu străinul. Multiplicarea exponenţială a datelor cunoaşterii amână momentul sintezei. O nouă conştiinţă istorică, care după Christophor Columb trebuie să recunoască vastitatea necunoscutului, suferă emoţiile întâmpinării *celuilalt.* Asediat de atâtea noutăţi, cititorul preocupat de adevăr şi cunoaştere nu poate fi ademenit de silogistică, în timp ce maratonul descoperirilor geografice anunţă o altă victorie în fiecare decadă. în eseu se găseşte ecoul diletantismului primelor receptări ale noului sau bizarului. Cel puţin în Occident, o mult mai severă economie a temporalităţii creditează un alt metabolism al intersubiectivităţii. Drept dovadă, arta portretisticii este una dintre cele mai importante beneficii ale noilor deschideri spre anonimatul atâtor continente. Eseul are în primul rând capacitatea de-a redea importanţa paradoxului în imensa parabolă a istoriei umanităţii, făcând-o vizibilă nu doar elitei savante. O dată asigurat succesul alfabetizării, eseul putea deveni varianta laică a predicii ecleziastice. Eseul evocă urgenţa unui nou tip de lectură: aceea tăcută, cursivă şi imediată. Contrastul cu tehnica ruminaţiei *(lectio divina)* practicată de întreaga tradiţie monastică aproape că nu mai trebuie subliniat. După mărturia Sf. Augustin *{Confesiuni* 6.3.3), un început al modernităţii lecturii apare odată cu Sf. Ambrozie de Milan. Dimensiunea audio-tactilă presupusă în hermeneutica scrierilor sacre de odinioară dispare. Textul este mut. Tiparul modifică nu doar mecanismele transmiterii unei eredităţi

teologice sau culturale, ci însăşi modul de manifestare în lume a cunoaşterii. Organizarea lineară a coc/ex-ului ascunde structura de palimpsest a textualităţii. Ideea că în mintea autorului se află originea tuturor semnificaţiilor ascunse în scriitură justifică demersul metodei istorico-critice. Treptat, erudiţii pierd din vedere contribuţia tradiţiei şi tectonica imprevizibilă a limbii. Semnele intră sub regimul cantităţii. In loc ca lectura să fie un ritual sacru al frângerii Cuvântului, după modelul sinaxei euharistice, plăcerile intense ale textului provin acum din rapiditatea şi bogăţia asocierilor imaginare. Când Roland Barthes a vorbit despre corporalitatea erotică a scriiturii moderne şi senzualitatea sublimată a lecturii, eseul era referinţa de bază a analizei sale. Această plăcere nu este lipsită de reflexe narcisiste, mai ales genul eseistic promite sinteza „între confesiunea personală şi studiul analitic" (M. Călinescu). Alături de arta epistolară, eseul vrea să ofere garanţiile unei anumite înţelegeri de sine.

Cum spuneam, eseul fisurează structura de rezistenţă a jargonului de specialitate, încercînd să reflecte marile dezbateri din spaţiul public. Eseul îşi câştigă pertinenţa vorbind inteligent despre lucrurile obişnuite. Fără curajul amatorismului şi generozitatea deschiderii faţă de problemele cetăţii, eseul modern n-ar fi apărut. Un exemplu în acest sens este reflecţia elegantă a iezuitului Baltasar Graciân *{El orâculo manual y arte de prudencia,* 1 647). Ca manifest al libertăţii politice eseul este un agent subversiv în regimurile totalitare. Pentru ideologiile încolonării şi ale marşului forţat, dubitaţia echivalează cu sabotajul. Când

este protejat de patologiile admiraţiei de sine sau ale megalomaniei, eseul construieşte punţi între discipline şi ridică în chip fericit semne de întrebare tocmai acolo unde spaţiul public suferă de inflaţia certitudinilor. Aparent facil, eseul e o construcţie literară bazată mai întâi pe curaj şi responsabilitate. Lipsit de aceste virtuţi civice, Francis Bacon n-ar fi putut scrie despre camătă, superstiţie, ori despre „solecismele puterii" - aşa cum a făcut-o *(Essays,* 1597). Nu întâmplător, Montaigne a fost supus controlului cenzurii din Vatican *(Essais,* 1588), iar în Italia, umanistul Baldassare Castiglione lansează tot printr-un eseu (// *Cortegiano,* 1528) critica autorităţii despotice.

Evident, reproşurile la adresa acestui experimentalism cultural nu au întârziat să apară, venind mai cu seamă din partea elitei formate la şcoala umanismului teuton. Oarecum ironic, într-un fragment nemilos din *Ştiinţa voioasă* (1882), tocmai Nietzsche acuza „încercările" lui Montaigne de patima limbuţiei; pentru filozof, eseistica lui Montaigne nu reprezintă decât eroarea „născută din bucuria de a da mereu noi întorsături aceluiaşi lucru" (§97). Problema Centrului dispare, fiind înlocuită de criteriile exclusive ale virtuozităţii stilistice. Eseul devine, treptat, un satelit al subiectivităţii, iar nu mediul unei dezbateri de interes comun. Printr-o mulţime de trucuri literare, scriitorii au ajuns să transforme eseul într-un vas de acumulare al propriilor idiosincrazii. Apariţia psihanalizei şi secularizarea mărturisirii, cândva un act sacramental, au produs retorica degradată a sinelui nelărgit, aşa cum apariţia oglinzii în epoca lui Van Eyck sau Durer a stimulat autoportretul şi

semnătura. Speculaţia devine un mod de a te privi în oglindă. îndoiala programatică a eseistului este consecinţa speculaţiei rebarbative în faţa oglinzii *(speculum).* în raport cu problematica Centrului, eseul este deja descentrat. Lumina gândului pătrunde acum doar prin interstiţiile literelor care, altminteri, trăiesc mai ales din patetica iubire de sine a autorului.

LUMEA CA SUPRAFAŢĂ TEXTUALĂ

în această neputinţă de a transcende sfera psihologică a subiectivităţii îşi are obârşia şi pasiunea recentă pentru excentricitate. Cei „excentrici" nu întreţin neapărat un raport polemic cu „Centrul" pierdut. De regulă, ei sunt pur şi simplu des-centraţi. Să luăm un caz relativ recent în istoria culturală occidentală. Actorii „excentrici" ai culturii populare - atât de vizibili la Paris (1 968) sau Woodstock (1969) - exprimau doar criza provocată de o îndelungată absenţă. Refuzînd noţiunea burgheză de emancipare (adeseori îndatorată unei mentalităţi colonialiste), tinerii excentrici ai deceniului şapte căutau rădăcinile universale ale unei centralităţi, de fapt, ontologice. Pasiunea pentru ostentaţie evocă dezgustul faţă de repetiţia comercială a unei anumite imagini a „sinelui" - vid şi vrednic de compătimire - în cultura Occidentală. Excentricii de acum patru decenii se numeau în anii 1920-l930 „avangardişti". Ei atacau dictatura modelor artistice, stabilite prin relaţii economice de putere şi trafic de influenţă politică. Dar

revoluţia democratică a gustului instituie valoarea estetică printr-un simplu act de voinţă. Aserţiunea culturală de sine e separată de orice proiect paideic. *Bildung* nu mai emană grija anticilor şi a medievalilor europeni pentru suflet (J. Patoeka), care aspirau la reîntregirea spirituală a chipului *(das Bild)* divin în matricea umanului. „Arta pentru artă" pronunţă verdictul crizei şi are ca marcă distinctă retorica discontinuităţii. Temporalitatea catastrofică a unui secol marcat de două conflagraţii mondiale şi un paralizant război rece a slăbit încrederea în categoria cauzalităţii eficiente sau finale. Cultura fragmentului nu poate reprima însă angoasa izolării sensului fiinţei de sfera cunoaşterii. Nici o integrare a totalităţii nu mai este posibilă în epoca perspectivismului.
în eseistica filozofică recentă, fărâmiţarea epistemologică a subiectului postmodern se exprimă prin recursul la calambur, fracţiuni şi extrase. Cărţile bine vândute - cum sunt „marginile filozofiei" lui J. Derrida - n-au nici cap, nici coadă. Lumea nu mai este citită ca parabolă sau alegorie, ci ca o imensă textură înzestrată cu un uriaş coeficient de conectivitate imanentă. „Metanaraţiunile" şi gândirea sistematică stârnesc astăzi suspiciuni. în era recentă a deconstrucţiei, diferenţa între impostură şi genialitate este obnubilată de practica scriiturii an-arhice. Devine tot mai greu să fii excentric când Centrul nu mai este nicăeri vizibil sau credibil. Atunci, nu mai rămâne la îndemână decât catastrofa descentrării.
în critica literară, intertextualismul desfiinţează ideea de intrigă narativă. Pe suprafaţa textului concertul semnelor este necontrolat, fiind garantat doar de conexiunea la „server"-ul invizibil al imaginaţiei. Nihilismul interzice

chiar şi întrebarea privitoare la adevăr. Lacunele nu trebuie reparate, ci mai curând oficializate. Sensul vieţii pluteşte undeva în larg ca o barcă făcută din scânduri putrezite, pierdută într-o imensă lagună. (Wittgenstein prefera imaginea unei muşti captive într-o sticlă, căutând ieşirea prin orificiul gurii fără de dop.) în fine, accidentul naşterii biologice abia rivalizează contingenţa morţii. Suntem deja în sumbra anticameră a „barbariei" (M. Henry).
Eseul filozofic elaborat în fieful cercurilor de postmoderniști şi-a uitat deplin vocaţia: aceea de a fi o fericită „epică de idei" (G. Liiceanu). în loc să asiste calificat la complicaţiile naşterii gândirii, noua eseistică filozofică te invită la impudica familiaritate cu fanteziile eschivei. Fiinţa este redusă la prezenţă, prezenţa la intuiţie, intuiţia la semnificaţie, semnificaţia la vizibilitate. De aici vine „insuportabila uşurătate a fiinţei" postmoderne. Atmosfera dezbaterilor literare nu depăşeşte uneori profunzimea comentariilor din vestiarele sportivilor adolescenţi. Se rostesc cu poftă, în spaţiul public, acele lucruri care asigură, de partea cititorilor, complicitatea celei mai rudimentare curiozităţi.
Trăind „viaţa ca o pradă", nu vom da naştere decât unui scris traumatic, recalcitrant, cacofonic şi infantil. Să fie oare trăncăneala, iar nu mirarea originară a filozofiei, antidotul pentru nevroza unei umanităţi post-istorice? Eseistica postmodernă pare un aspirator fără filtru al celei mai vulgare cotidianităţi. Când posteritatea devine o banală posterioritate, dispare şi harul nostalgiei. Dar nici nostalgia nu mai este ce era, odinioară...
în plină boemă futuristă, trădarea lui Socrate continuă.

CONSTITUŢIA HERMENEUTICĂ A TRADIŢIEI

TRADIŢIA?

Vocabulă uzată sau concept temut, „tradiţia" n-ar fi meritat un destin atât de ingrat în memoria modernităţii. Aşa cum o inspecţie grafologică descoperă profilul psihologic al unei personalităţi, orice comunitate culturală îşi ascunde identitatea în urmele trecutului. Reverberînd idealuri în penumbra uitării, împotrivindu-se grăbitei înstrăinări a veacului, tradiţia *este* întotdeauna pragul unei noi construcţii. Dar înseamnă ea cumva ceva mai mult? Depăşeşte tradiţia prestigiul echivoc al „tradiţionalismului"? Este oare tradiţia pentru noi o prezenţă *hermeneutică,* nu doar o inerentă temă de reflecţie? Conţine tradiţia altceva decât expresii vestigiale? Putem găsi oare în tradiţie un mediu aseptic care să ne protejeze de substanţele narcotice ale culturii simulacrului?

RĂSPUNS CU RĂSPUNDERE NELIMITATĂ

Când spunem că noi suntem rezultatul polemicii dintre tradiţie şi modernitate avem în minte câteva lucruri. Ştim că tradiţia înfruntată de primii moderni vine din evul mediu şi are o încărcătură indiscutabil teologică. în acest punct, definiţia tradiţiei este atinsă de vaporii impreciziei semantice. Pentru primii creştini, apartenenţa la tradiţia *(parâdosis)* apostolică era un mod indispensabil de supravieţuire. Din

primele decenii ale istoriei creştinismului, tradiţia a devenit o stampă a identităţii ecleziale. Edificiu teandric în care memoria sfântă a comunităţii se păstrează intact, tradiţia ţine de un consens tacit în marginea Revelaţiei. Pentru Sf. Vasile cel Mare (330-379), tradiţia are un versant public şi vizibil, care ţine de continuitatea propovăduirii *(kerygma)* apostolice. Un aspect „dogmatic" al tradiţiei ţine de subteranele cunoaşterii duhovniceşti şi rămâne necunoscută credincioşilor botezaţi ai Bisericii. Tradiţia are, în acest caz, o anumită dimensiune esoterică, ţinînd ascunse de la vederea profanilor anumite taine ale credinţei şi practicii creştine. în ambele cazuri, tradiţia nu este o simplă cutumă întrucât relaţia permanentă cu Duhul este, prin definiţie, revelatoare şi înnoitoare. Tradiţia eclezială nu poate fi deci redusă la un set de propoziţii teologice, rezistînd cu orice preţ unei definiţii juridice exhaustive. Tradiţia este membrana pneumatică capabilă să ţină în legătură Biserica universală şi comunitatea locală a creştinilor, Scripturile şi spaţiul liturgic al exegezei.

DESPĂRŢIREA DE TRADIŢIE

într-o bună măsură, Reforma a acuzat distorsiunile suferite de tradiţia apostolică a Bisericii, datorate mai ales abuzului arbitrar de putere al centrului ecleziastic roman, încercând să se întoarcă la Biserica primilor creştini, Reforma a rămas fixată pe imaginea unui schelet (Scripturile), pe care, în absenţa cărnii (tradiţia), n-a putut să-l învie.

Modernitatea a sesizat rapid această slăbiciune, decizând să conteste *toate* ideile şi practicile religioase după principiile revizioniste îmbrăţişate mai întâi de Luther, Calvin sau Zwingli. Efectele imediate ale Reformei se vor vedea într-un spectru aproape nelimitat. Apare, mai întâi, „individualismul intramundan" (L. Dumont) de tip pietist, care refuză total noţiunea de tradiţie, angelologie sau mistagogie, în favoarea unei etici pragmatic-soteriologice (M. Weber), a simplificării liturgice şi a reducţiei exegezei biblice la un singur palier hermeneutic (primatul literei).
în arta religioasă, Reforma renunţă nu doar la tabloul perspectival consacrat mai întâi în Biserica romano-catolică, ci la orice formă de reprezentare vizuală a sacrului. Simbolismul naturalist şi arta decorativă îşi face simţită prezenţa. Dezrădăcinarea nu mai creează angoase. Inculturarea noutăţii se dispensează de lecţia trecutului. După Renaştere şi Reformă, puţini europeni mai cred că ar fi ceva de învăţat din tradiţia eclezială a primului mileniu. în filozofie, metoda radical-dubitativă de gândire aspiră la nimic mai mult decât la auto-fondarea metafizică a subiectului (Descartes). Cunoaşterea tehnică şi gândirea calculatoare - de fapt, tot ceea ce are de-a face cu materialitatea - sunt investite cu atributele tari ale cunoaşterii. Nu putem vorbi despre adevăr fără o metodă. Cunoaşterea lipsită de garanţia unei prezenţe empirice imediate nu poate fi serios luată în calcul.
Dacă Francis Bacon (t1626) susţinea, nu fără pertinenţă, legitimitatea ocultării tradiţiei în domeniul cunoaşterii tehnice, Charles Perrault (ti 703) va extinde imperativul

progresului şi asupra culturii umaniste. Antropologia evoluţionistă de secol XIX va da un impuls şi mai efectiv acestei abordări. în acest temei, T.S. Eliot avea să vorbească despre dezbinarea sensibilităţii *(„dissociation of sensibility").* Cel mai bine, această experienţă lăuntrică a schizofreniei este reliefat în teologie. Un clivaj crescînd între conştiinţa dogmatică a Bisericii şi aventurile mistice ale autorilor moderni are o profundă rezonanţă în situaţia din lumea artei. Tradiţia nu mai este pentru creator decât un cuib otrăvit cu prejudecăţi. Subiectivismul pare o fatalitate. Proiectul totalitar al Iluminismului este deja configurat: idealul *cunoaşterii obiective* contaminează imediat ştiinţele umaniste, *metoda* devine normativă pentru orice căutare a adevărului (inclusiv în teologie). Ecuaţia este simplă: cunoaştere obiectivă înseamnă parcurs algoritmic al metodei ştiinţifice plus respingerea invariabilă a oricărui „reziduu" al tradiţiei. Refuzând tradiţia, modernitatea împărtăşeşte un dublu sentiment: mai întâi, inadecvarea în faţa diverselor forme de *aIteritate* culturală; mai apoi, încrederea de sine stimulată de succesul unui tip privilegiat de cunoaştere (cea tehnică), în această ordine, presupoziţiile modernităţii iluministe par a fi multiple. Orice cunoaştere exclusivă a unei singure lumi conduce la atribuirea necritică de superlative acesteia. (Numai prejudecăţile reziduale ale tradiţiei creştine l-au putut face pe Leibniz să creadă că trăieşte în „cea mai bună dintre lumile posibile.") Drept urmare, modernitatea declanşează procesul de evaluare critică prin separaţii orizontale a diferitelor culturi plecând, de la ideea că prin operaţiile silogistice ale unui intelect perfectibil (dacă nu

infailibil) se poate obţine o imagine acurată a lumii, obiectivă şi fără de idei preconcepute.

CLAUSTROFOBIA MODERNITĂŢII

în modernitate, tradiţia devine un palimpsest: valorile trecutului a fost şterse, nu însă fără urme. Modernitatea nu-şi poată respira calm propriul trecut. Această prezenţă reziduală a tradiţiei a condus şi la fenomene patologice. între produsele acestei gestaţii, două sunt flagrante: *kitsch-u* şi *utopia.* Anticipat deja de exasperarea formalizării în moda barocului, *kitsch-u* începe şi se termină cu o pervertire a dorinţei de reconstrucţie a trecutului. Ca *un* diapazon fals, *kitsch-ul* porneşte mereu pe picior greşit. Rezultat al unui decupaj istoric forţat, *kitsch-u* confirmă „în negativ" imposibilitatea rupturii totale a omului de memoria comunităţii sale. *Kitsch-u* păstrează contactul cu tradiţia tot atât cât gustul apei de izvor se păstrează într-o sticlă de plastic industrial. *Kitsch-u* seamănă cu un transplant de organe plătit la preţul hemoragiei maxime. Tradiţia nu mai este transmisă organic, ci transferată mecanic. Chiar dacă izvoarele n-au secat, pâraiele munţilor nu se mai adună în vaduri; apa nu mai curge de la sine, ci este transportă în cisterne, „direct la destinaţie". *Kitsch-u*$_f$ care n-a ocolit deloc cultura religioasă, ţine de-un prost negoţ cu originile. Parţial amnezie, parţial aroganţă, *kitsch-u* este un defect în arta interpretării. Istoria muzicii, a picturii şi a arhitecturii

bisericeşti din Rusia secolelor XVIII-XIX rămâne cel mai bun exemplu în acest sens.

Dacă *kitsch-u*\ ilustrează incertitudinile relaţiei cu trecutul, utopia se naşte dintr-o profundă angoasă în faţa viitorului imediat. Erudiţii au văzut în utopie un simplu camuflaj ideologic al ereziilor gnostice din vechime. Prezentul apare ca un scenariu avortat al unui *Trickster* inuman. Ulcerată de resentiment şi ispitită de reverii adamice, utopia a încercat - de la Campanella până la Marx - să proiecteze promisiunea edenică într-o istorie *naturaliter* entropică. într-o lume industrială şi tehnicizată (supremaţia „insistentei cereri de livrare", în terminologia lui Heidegger: *die Herausforung),* incapabilă de gândire poetică şi imaginaţie simbolică, utopia este o escapadă cu pretenţii la rigoarea ştiinţifică. Aşa cum s-a mai spus, *kitsch-ul* şi utopia rămân o fatalitate pentru modernii lipsiţi de rădăcini organice în trecut sau de medierea transcendentă a viitorului. Atât kitsch-ul cât şi utopia exprimă o anumită panică claustrofobică. Nu întâmplător, criza de timp şi criza de spaţiu devin bolile cronice pentru modernii citadini. Viteza de schimbare a aparenţelor vieţii sociale întăreşte încrederea nu atât în geniul minţii omeneşti, cât în puterea maşinilor. Modernitatea nu se putea angaja univoc în acest dispreţ faţă de tezaurul impresionant al tradiţiei. Romantismul sau „modernitatea estetică" (M. Călinescu) a înţeles să răspundă idealurilor iluministe, stabilind un set de opoziţii în „teritoriul definit de adversar" (P. Ricceur): origine - prezent, mit - raţiune, vis - realitate, etos boem - etos burghez, etc. Nici gambitul îndrăzneţ al filozofiei hegeliene, nici şcoala

hermeneutică germană din secolul XIX, continuînd prin Schleiermacher, Droysen şi Dilthey primele intuiţii ale lui G. Vico, nu vor depăşi schema epistemologică carteziană *{res extensae* şi *res cogitans).* Chiar şi pentru un autor ca Nietzsche, prestigiul „metodei ştiinţifice" de cercetare rămâne nechestionat. Celebra separaţie a „ştiinţelor" între *Naturwissenschaften* şi *Geisteswissenschaften* slujeşte tocmai acelei dezbinări lăuntrice atât de proprii omului modern.
Au existat, desigur, atitudini irenice şi simpatii explicite faţă de tradiţia preclasică. De la Chateaubriand (1768-1848), Novalis (1772-l801), până la S. Kierkegaard (1813-1855) sau John Ruskin (1819-l900), o anumită nostalgie pentru ordinea creştină devine manifestă. Care este însă principala insuficienţă şi a acestui demers? Tradiţia poate fi recuperată doar *tematic,* ca ordine naturală pe care prezentul se obligă să o conserve. Tradiţia devine un parc natural al conştiinţei, sau o rezervaţie pentru ultimii mohicani ai premodernităţii. Oamenii tradiţiei devin o curiozitate. Atitudinea paseistă, de muzeograf, a romanticului, arată că actul de *conservare* a tradiţiei rămâne îndatorat unei perspective istoriste.
Reconstrucţia istoriei este facilitată de un operator subiectiv: *sensus communis* la Vico, *der* Ge/sf („spiritul") la Hegel, *die Einfuhlung* („empatia") la Schleiermacher, *das Erlebnis* („trăirea") la Dilthey. Din acest motiv, individualismul implacabil al modernităţii rămâne nedepăşit. Tradiţia nu poate fi decât un obiect decorativ. Participarea tradiţiei în constituirea universului simbolic al subiectului uman a rămas în continuare obscură. Existenţialiştii sunt gata să

acuze criza de autenticitate a omului modern, afectat de maladiile adaptării într-o lume în care sensul vieţii nu mai este pre-dat din leagăn. Obsesia originalităţii inundă saloanele literaţilor şi artiştilor plastici. Chiar şi pentru cei mai iconoclaşti autori, tradiţia reapare la orizont precum amintirile unei copilării traumatice. Când nu este o rampă pentru cei cu înclinaţii suicidale, tradiţia devine o mină de aur pentru toţi cei gata să comercializeze imaginea trecutului. Ca şi în cazul lui Walter Benjamin, subiectivismul estetic are totuşi ultimul cuvânt.

HERMENEUTICA ONTOLOGICĂ

Vechea seducţie metodologică a Iluminismului n-a fost învinsă decât prin demersurile fenomenologice husserliene de la începutul secolului. Cel care a fructificat-o în mod strălucit, din punctul de vedere al unei hermeneutici ontologice a fiinţării particulare care este omul, a fost Martin Heidegger. Prefigurate de analizele lui Edmund Husserl asupra dimensiunii antepredicative a conştiinţei umane şi fluxului temporalităţii proprii subiectivităţii transcendentale, tezele heideggeriene despre structurile anticipative ale conştiinţei hermeneutice vor constitui premisele hermeneuticii ontologice pe care Hans-Georg Gadamer Ie-a perfectat în magistrala sa operă *Adevăr şi metodă* (1960). De mai bine de patruzeci de ani, demersul său a stârnit numeroase ecouri importante, influenţînd major reflecţia teologică (A. Louth) sau culturală (P. Ricoeur, G. Vattimo) a zilelor

noastre. Tezele lui Gadamer pot fi cântărite împreună cu intuiţiile congeniale ale unor epistemologi ca M. Polyani (cunoaşterea tacită) sau Th. Kuhn (incomensurabilitatea paradigmelor).

Mai întâi de toate, Gadamer preia intepretarea dată de Heidegger noţiunii greceşti despre adevăr. Amândoi sunt gata să abandoneze modelul atomist al teoriei despre adevărul-corespondenţă în favoarea noţiunii teologice despre adevăr *{a-letheia)* ca revelaţie, survenire sau dezvăluire a unui înţeles multă vreme ascuns în neştiinţă sau uitare *{lethe).* Plecînd de la această percepţie dinamică asupra adevărului, Gadamer analizează întâlnirea interpretului cu opera de artă. Experienţa contemplaţiei active şi mereu reînnoite a obiectului de artă devine arhetipul tuturor celorlalte situaţii hermeneutice, care implică citirea şi interpretarea unor semne. Precum într-o liturghie sacră, adevărul nu se constată, ci se descoperă. Adevărul nu se lasă consemnat, ci este atestat existenţial la interstiţiile jocului semantic dintre conştiinţa lucrativă personală şi semantica operei de artă.

Aici, ca şi în încercarea de înţelegere a unui text sau a unei persoane, rolul structurilor anticipative ale cunoaşterii este semnificativ. Proiecţia conştiinţei în lume (înţeleasă nu ca un conglomerat de obiecte, ci ca reţea de semnificaţii) se sprijină pe o comprehensiune anticipativă, intuitivă sau, într-un sens laic, vizionară. Dispare deci iluzia epistemologiei iluministe: cunoaşterea obiectivă şi exhaustivă a unui obiect sau a unei persoane rămâne un deziderat imposibil de realizat nu doar de un singur subiect cunoscător, ci de o

întreagă comunitate pe parcursul unei întregi istorii. Prejudecăţile relevate de analiza fenomenologică a structurilor de anticipaţie ale comprehensiunii demonstrează natura culturală a prejudecăţilor, derivate dintr-un comerţ abia subînţeles cu tradiţia. Atât individualismul, cât şi istorismul sunt contestate. Tradiţia nu este un cumul de teme antice, ci o prezenţă vie în procesul dialectic (mai precis: dialogic) de apariţie, comprehensiune şi explicitare a unui sens. Cercul hermeneutic nu mai este considerat un viciu regresiv. înrădăcinarea omului în istorie ţine de determinarea noastră funciară. Apartenenţa noastră la tradiţie şi toate medierile lingvistice şi axiologice pe care această apartenenţă le presupune ne interzice să credem că am putea înţelege un autor mai bine decât el se înţelegea pe sine. Conştiinţa interpretului este o conştiinţă marcată de efectele istoriei *{wirkungsgeschichtliches Bewusstsein).* Finitudinea este pentru om constitutivă şi indepasabilă. Pentru că vorbim întotdeauna limba unei tradiţii anume şi pentru că semnificaţia acestei apartenenţe este rescrisă mereu, nu vom reuşi niciodată să ne înţelegem pe noi înşine mai bine. Putem aspira doar la o altă înţelegere. Comprehensiunea nu are un punct *terminus ad quem* bine definit.

Pentru Gadamer, orice încercare de comprehensiune actualizează dialectica întrebării şi a răspunsului. Reflexivitatea acestei dialectici face din interpret un subiect interogator dar şi un obiect al interpelării. Limba pe care o vorbim ne predă deja un anumit mandat al tradiţiei. Acest proces al delegării conştiinţei istorice este spontan şi incontrolabil, aşa cum într-o conversaţie cuvintele pe care le rostim sunt

arareori rezultatul unei deliberări conştiente. Adevărul despre alteritatea care ne surprinde şi ne interpelează nu poate fi găsit decât într-o mişcare continuă de „du-te vino" între orizontul hermeneutic al tradiţiei interpretului şi orizontul istoric al lumii care provoacă interpretarea. Fuzionarea acestor orizonturi nu poate avea loc decât într-o conştiinţă individualizată. Pentru a sesiza orizontul apariţiei unei voci, interpretul trebuie să facă efortul localizării rădăcinilor noastre istorice. Tradiţia funcţionează ca un participiu prezent. Hermeneutica lui Gadamer devine o fenomenologie a întâlnirii sinelui *prin* celălalt. Universalitatea dimensiunii hermeneutice a tradiţiei se datorează elementului lingvistic *{Sprachlichkeit)* specific oricărei comunicări între oameni. Suntem întotdeauna susţinuţi de o memorie comunitară, iar elementul lingvistic reprezintă *factorul de* unitate şi de autoritate al tradiţiei. în cuvintele lui Heidegger, limba este păstorul fiinţei. Cunoaştem tradiţia prin limbă „interogându-ne ca un *tu* personal". Acest *tu* idiomatic este rezultatul unui efort colectiv, întreprins pe durata a mai multor secole, de a formula cele mai profunde idei ori stări sufleteşti. *„Sein, clas verstanden kann, ist Sprache'"*(„fiinţa care poate fi înţeleasă este limbă") - acesta este corolarul hermeneuticii ontologice gadameriene pentru care „moartea subiectului" rămâne imposibilă.

ERCO

Dincolo de tradiţie vom putea descoperi în tăcere conturul propriilor noastre mărginiri. Suntem întotdeauna parte a unui proces de transmitere şi transformare alchimică a

trecutului în prezent. Limba este interfaţa acestei medieri şi datorită sedimentelor lingvistice care ne afectează gândirea (prin contingenţa metaforelor), nici o raţiune nu se poate pretinde că este perfect autonomă. Vorbind limba străină a conlocutorului, nici un interpret nu reuşeşte să-şi ascundă total accentul. Ceea ce numim îndeobşte prin sf//ţine de contribuţia tradiţiei la formarea unei individualităţi. Această perspectivă asupra tradiţiei îi invită la un plus de modestie. Cei care au asimilat lecţia hermeneuticii fenomenologice gadameriene vor avea mai puţine prejudecăţi faţă de ideea creştină de Tradiţie. în acest context, o întoarcere la înţelesurile prime ale tradiţiei apostolice va înceta să mai fie rezultatul unei deziluzii sau marca unei conştiinţe înecate în regrete.

*MEMORIA ADOLESCENŢEI SUB COMUNISM**

HIPOMNEZIA

Comunismul a afectat câteva generaţii de români precum păcatul adamic istoria: fără să-i desluşim originile, trăim din plin consecinţele căderii. Ieşirea de sub blestem nu poate avea loc printr-un subit decret de reconciliere, fără un prealabil recurs la memorie. Lipsită de convulsiile exorcizării, iertarea este grabnică, inutilă sau chiar redundantă. Drumul spre libertate cunoaşte numai rigorile aspre ale confesiunii. Mărturisirea adevărului este pragul recunoaşterii unui viitor. Atunci, „obsedantele decenii" ale socialismului vor apune în cronica unui secol greu şi întunecat ca burta unui chit. Vom fi oare, precum lona din cetatea Ninive, scoşi la bine-temperata lumină a zilei?

„O lume dispărută" este un volum magnetic, halucinant şi mai ales oportun. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici şi loan Stanomir, reuniţi împreună cu H.-R. Patapievici într-un dialog despre marginile realităţii în „epoca de aur", reconstruiesc în 462 de pagini matricea subiectivă pentru o reflecţie încă atipică la noi. Tinerii autori sunt născuţi probabil între finele anilor 1960 şi începutul anilor '70. Lumea pe care-o evocă aici cu mult talent, într-un limbaj cinematografic de mare precizie şi

* PAUL CERNAT, ION MANOLESCU, ANGELO MITCHIEVICI, IOAN STANOMIR, *O lume dispărută.* Patru istorii personale urmate de un dialog cu H.-R. PATAPIEVICI, laşi, Ed. Polirom (col. „Egografii"), februarie 2004.

plasticitate, reprezintă un decupaj abia recognoscibil pentru generaţiile foarte recente, acomodate instinctiv - aş spune - la exigenţele culturii de consum la televiziunile „Atomic", „ProTV" sau „Acasă".

Fiind născut în România anului de graţie 1978, am crescut suficient de mult sub umbra marelui partid şi a conducătorului de stat Nicolae Ceauşescu pentru ca, mai ales în ultimii trei ani de refugiu academic în Marea Britanie, să nu fiu asaltat de-un pâlc lugubru de întrebări „existenţiale". Cum şi-au trăit părinţii mei studenţia? Ce ar fi însemnat un liceu fără librăriile ticsite de cărţi interbelice? Sau, mai succint, cum se explică atâtea „neşanse" în istoria unui popor care, de câţiva ani măcar, îşi citeşte zilnic zodiacul? Sub comunişti, am trăit însă prea puţin în orizontul deplinei conştiente pentru a putea formula măcar una din ipotezele biografice cu care acest volum excepţional se încheie: „ce anume am fi devenit dacă Decembrie 1989 nu ar fi avut loc?" Mă aflu, deci, la graniţa dintre două generaţii: între cei al căror subconştient n-a uitat nimic esenţial şi cei care, plini de uimire, vor socoti neverosimile, când nu direct „ficţiune", multe pagini ale acestui volum *unic*.

O TINEREŢE DEMOLATĂ

Amintirile celor patru protagonişti sunt - cum altfel? - eclectice. Detaliile le individualizează stilul, atmosfera le unifică respiraţia. Paul Cernat scrie cu vervă şi simţ documentar un eseu „ego-grafic" despre „supravieţuirea

sub un clopot de sticlă". Este vorba, se înţelege, despre un clopot fără transcendenţă. Când se întâmplă să bată, în adolescenţă ori la maturitate, limbile acestui clopot ucid sau vestesc moartea. Praznicul învierii nu există. „Un clopot de sticlă" nu este aici metafora gracilităţii, ci sinistra imagine a asfixierii forţate. înzestrate cu multă culoare, dar şi gravitate, fragmentele de amintiri ciobite se prefac uneori, sub „pana" lui Paul Cernat, în mici vitralii epice. „Spaimele unui şoim al patriei" evocă infiltrarea precoce a practicii duplicităţii în sufletelul fraged al lui Paul: în primii ani de grădiniţă, viitorul şoim al patriei ştia deja pe cine să înjure şi cum să mintă. Autorul descrie cu amănuntul cele mai importante viraje livreşti din anii de şcoală primară, când ideologia regimului nu putea fi atât de insinuantă. A urmat o copilărie „la insectar", sub stricta supraveghere a educatorilor patriei: televiziunea populară, presa de partid şi, mai ales, şcoala. Norocit cu o bibliotecă bine aprovizionată, acasă şi la rude, Paul Cernat a cunoscut, pe lîngă povara exerciţiilor de lectură impuse, cumpenele fericite ale liberului-arbitru. Citind frenetic în acei ani, şcolarul Cernat şi-a creat inevitabil un ascendent faţă de profesorii defazaţi sau apatici ai vremii. „Privind înapoi - ne mărturiseşte criticul literar de astăzi - îmi dau seama că şcoala primară şi gimnaziul nu m-au învăţat mai nimic în afara matematicii." (p. 46) Nu doar planurile cincinale de industrializare a ţării dădeau disciplinelor „reale" (chimie, fizică, matematică) o mai mare pondere, ci şi voinţa comuniştilor de a menţine tineretul departe de miezul adevăratei culturi umaniste, care ar fi implicat ieşirea din pasivitate şi apetitul pentru discuţii critice.

Timpuriu inoculata frică de putere (mai precis, faţă de Partidul conducător şi loiala Securitate) n-a reuşit decât să-i hipertrofieze elevului Paul Cernat de atunci complexele identitare („deviza mea era *«fuga, la adăpost»",* p. 47). Riturile de trecere în vârsta eroismului plin de făgăduinţe n-au fost uitate: solemna înveşmântare în haina de pionier, cravata purpurie şi insigna de rigoare au pregătit vizita la Doftana, taberele de îndoctrinare cu pateticele lor jurăminte „la careu", memorarea poeziilor patriotice, lecturile din *Scânteia* şi noile aspiraţii uteciste... Pentru legendarul popor, singura „supapă" era fotbalul - sportul care în anii '80 mobiliza pasiuni colective lipsite de termen de comparaţie. Succesele clubului Steaua şi ale echipei naţionale nu-i potoleau însă ura nedisimulată faţă de Ceauşescu. („Rîdeam de el, îl imitam maimuţărindu-l, înjuram. L-aş fi ucis", p. 95). Escapadele boeme sau adoptarea mimetică la muzica pop occidentală nu erau nici ele veritabile soluţii, atât în formă, cât şi în conţinut. Fapt semnificativ, Paul Cernat n-a intrat într-o discotecă până în anul 1990. La o anumită speranţă îndemnau doar comentariile postului de radio „Europa liberă"; cei foarte norocoşi aveau privilegiul citirii unor cărţi rare sau chiar interzise prin capturi de copii xerox. în acest climat, duelurile verbale cu informatorii Securităţii s-au înţesat iar suspiciunile şi angoasa au crescut de ambele părţi.

Tristeţile solitare ale adolescentului - blocat între instinctul de conservare şi dispreţul total faţă de sistem - s-au adâncit în anonimat datorită mizerabilului decor urban al supravieţuirii. Viaţa de cartier în anii „construcţiei socialismului",

când terenul viran dintre blocuri era plantat cu imense macarale rivalizînd în urâţenie doar cu nemiloasele buldozere, devine mediul perfect al delaţiunii şi gregarizării. Suntem în plină deraiere nevrotică a umanităţii celor mai mulţi cetăţeni ai României socialiste. Fragmentele despre demolări (mai ales tabloul descris la pagina 111) sunt, în opinia mea, cele mai răscolitoare şi mai emblematice. Paul Cernat descrie infernul cozilor cu o precizie de chirurg. La fel foamea, frigul şi negura ultimelor ierni ceauşiste. N-a fost loc, în toţi aceşti ani, pentru o „ieşire" definitivă în faţa „terorii istoriei"? N-a apărut niciodată o soluţie religioasă printre posibilele variante metafizice la îndemână? Cu greu ar fi fost posibil, ne sugerează autorul, în contextul unui ateism generalizat, când până şi calendarele creştin-ortodoxe marcau cu caractere roşii zilele de naştere ale cuplului prezidenţial şi ale sărbătorilor comuniste (p. 59).

FORJAT, TURNAT, EXCAVAT

Ion Manolescu ne introduce în colecţia sa de „obiecte pierdute şi amintiri inutile". Totul începe în sumbrul univers, fără pic de universalitate, al liceului bucureştean „Zoia Kosmodemianskaia" (o fostă partizană sovietică). Johnny, cum îi spun astăzi prietenii, nu vrea să răscolească foarte mult. Tehnica reamintirii aleatorii, prin asocieri spontane, produce însă un efect total. Sunt patru pagini (142-l45) care oferă „la vărsat" măruntaiele de nepovestit ale vieţii domestice româneşti. Atunci, intelectualii şi muncitorii trăiau

solidaritatea proletară a neputinţei. Amintirile din vechiul Bucureşti au însă un farmec tragic: „ajungeam în Dămăroaia, printre casele ţărăneşti cu sere în miniatură, şi, în bezna desăvârşită a străduţelor neasfaltate, coboram pentru a ne simţi câteva clipe liberi, obraznici şi nemuritori" (p. 151). Revin apoi, ca şi în paginile celorlalţi autori, referinţele indepasabile la *Pif-Cadget* (mult mai greu de găsit pentru puştii născuţi la sfârşitul anilor '70) şi anticapitalistul Dr. Justice, al cărui pandant valah se voia eternul şi ubicuul Sergiu Nicolaescu. Memoriile lui Ion Manolescu sunt memorii pietrificate, excavate cu durere, dintr-o mină surpată în tenebrele disperării. O deznădejde seacă, lumpenizată, păzită de gardienii păcii şi dezarmării nucleare.
Venind din Craiova, Angelo Mitchievici semnează un eseu substanţial despre „trecutul care va veni" - aici cel puţin sub forma amintirilor. în templul memoriei forfecate de spiţele istoriei, Angelo adoptă umorul anti-calofil. Astfel, copioasa naraţiune capătă un ritm alert, cu impact direct asupra cititorului. Genul literar ales e, totuşi, unul din lucrurile care contează cel mai puţin, mai ales atunci când autorul „încearcă o stranie nostalgie pentru lucrurile pe care nu Ie-a trăit" (p. 170). Dar nu regretele inundă superbele sale pagini de însemnări, ci lungi liste de scriitori, cum sunt Juies Vernes, Alexandre Dumas, KarI May, Fenimore Cooper, Jack London. Cărţile acestora stăteau în teancuri alături de *Magazinele istorice* din colecţia tatălui - o fire aristocrată care i-a predat fiului vocaţia demnităţii. Dar anii de şcoală erau meniţi să meargă, în pas de defilare, tot înainte - „pentru gloria Poporului, pentru înflorirea României

socialiste, pentru cauza Partidului, înainte!". La liceu, multe, prea multe ore cu profesori rataţi, dar fericiţi să urgisească orice „vlăstar" tânjind după oxigen moral. Etica resentimentului şi a prostiei galopante se năpustea asupra oricărui ins mai răsărit, care avea - auzi tu? - îndrăzneala dubitaţiei. Filozofic, asta se taxa drept idealism subversiv la adresa bunei orânduiri socialiste; politic, chestia te-ar fi putut costa cel puţin câteva anotimpuri pe marile şantiere de lucru ale patriei. Cei cu mari ambiţii profesionale în facultăţi ştiau că dacă, la o adică, nu-ţi turnai prietenii, riscai să torni singur betoane în atâtea şi atâtea „magistrale". Elevii de clasa a Vlll-a se specializau în comentarii la limba română. Puberi, la vârsta la care „hormonul bate neuronul", cei mai fragezi şi mai „dotaţi" adolescenţi memorizau zeci de pagini, cu viteza unei semicursiere. Premianţii coborau în pantă, fără frână. Nimeni nu îndrăznea să angajeze un cartezian „discurs despre metodă": sistemul era infailibil iar casta preoţească a meditatorilor trebuia respectată din tată'n fiu. „Enumeraţia, personificarea, epitetul, metafora şi hiperbola - această quintă royală a stilisticii de şcoală generală rezolva totul indiferent de împrejurare" (p. 192). în primele săptămâni ale verii, înaintea examenului de admitere, copiii repetau alături de părinţi, zi-noapte, întregul caiet de comentarii, alternându-l doar cu tabelele de formule matematice sau constante în fizică. Planul înclinat al istoriei socialiste nu cunoştea, însă, pierderi la frecare.

Cât priveşte geografia, totul era „falnic", „măreţ", „viteaz". Pruncii câmpiei aveau vise de petrolişti sau tractorişti („să

facem din tunuri tractoare"). Erau două meserii pentru care trebuia să fii un iubitor de glie (un cuvânt rusesc - *glej*- de altfel) şi un vrednic duşman de clasă al boierilor (întotdeauna mai răi decât, pentru turci, „ghiaurii"). Angelo Mitchievici descrie apoi cu vervă tembelizarea cartelizată, până şi ea distribuită în raţii, la televizor. Hipnoza catodică era alimentată nu doar de prezenţa bâlbâită a despotului - „cel bun, cel drept, cel mare, cel viteaz" - ci şi de melodrama naţională sponsorizată de pa-harnicul Dan Spătaru, fericitul Ion Dolănescu şi populara Măria Ciobanu. „Un tramvai numit dorinţă" se opreşte în staţiile frustrării şi, prin complicitatea rimei, ale debuşeului poetic imund. Uşurătatea vorbei era răspunsul la uşurătatea fiinţei lipsită de principiul ipostatic (pentru a teologiza, din nou, â *rebours).* Maeştri sau, poate, călăuze? Nu în perioada liceului, când omul nou se afla la datorie iar viaţa tuturor era ameninţată de anxietăţi primare. O şcoală de mântuială, fără latină şi greacă-însă cu ore de PTAP („Pregătirea Tineretului pentru Apărarea Patriei") -încerca să-ţi inducă sentimentul utilităţii publice. România era o ţară somnolentă şi nebâzâită, afară de muştele din cofetării. împăcat cu sine, poporul atinsese hegelian pragul post-istoriei.

CIVILIZAŢIA FLEGMEI

Socialismul ceauşist a fost era celor mai inedite metamorfoze şi alchimii. îngheţata cu fistic avea savoarea dulce a castraveţilor muraţi, în timp ce *Frucola* avea gustul

aspirinei. Butaforia era registrul de manifestare al tuturor obiectelor însufleţite şi neînsufleţite. Nesimţirea devine sinonimul nepăsării. „Cu timpul - ne spune Angelo Mitchievici - devii autohton orice ai face, îţi sufli nasul în mijlocul pieţei, flegmezi viguros şi nimeni nu te mai bagă în seamă. Este clar, în acel moment ai devenit autohton, totul este de o maximă simplitate, trebuie să flegmezi la unison cu ceilalţi. Flegmezi mai cu boltă, te înscrii adînc în istoria neamului" (p. 252). Ecranul era saturat de o ploaie de expectoraţii la *Cântarea României* - un fel de cântare a cântărilor patriotice. Pentru a înţelege mai bine ororile acestui ritual de fidelitate colectivă, cei mai tineri cititori sunt îndrumaţi spre paginile 260-262 ale volumului. în stradă, pensionarii privegheau pentru pâinea sau laptele de toate zilele; stătea la coadă chiar şi 12 ore, răstimp pentru o bârfă timidă, glume eroice sau poate şi un leşin: deficit de glicemie şi speranţă. (Comentarii feculente pe această veritabilă temă de doctorat în antropologie socială se găsesc şi la paginile 444-447.) Prin trecutul lui Angelo Mitchievici şuieră fanteziile crivăţului socialist. Mai sunt încă câteva milioane care-şi amintesc camerele cu igrasie, ţevile sparte, deratizările fără efect, mirosul iute al ghenei, dimineţile încolonate, norii fărbuiţi şi aerul toxic al platformelor industriale, apa caldă-ruginie, magazinele osificate, trenurile mărfar săgetând printre blocuri în nopţile calde de vară, somnul cu program, şi vieţile planificate c/e *la A la Z.*
Ca orice amintiri, însemnările lui Angelo nu pot fi rezumate fără siluire. Fiind ţesute pe urzeala unei vechi prietenii - cea *cu* cei doi părinţi, ingineri - rememorările *nu pot*

rezista melancoliei. Tristeţea de-a fi pierdut anii formării sub rotativa ideologică a partidului nu întrece durerea plină de compasiune faţă de soarta părinţilor, cărora aceste pagini le sunt dedicate. Paşii şi silueta lor, urcând scările blocului ori avansînd pe sinistrele alei ale victoriei socialiste, se confundă cu masa de trecători apolitici. Timpul - şi ploaia de cuvinte - a mai stat. La birou, copilul creşte mare. El tace, priveşte, citeşte. Când mama dă să intre în cameră, băiatul îşi învaţă lecţia. Se face că scrie. Lecţia trecutului? O vom învăţa, poate, mereu însă, până la sfârşitul vieţii. înainte de sfârşit, viaţa. Pe aceasta suntem obligaţi - tăcând, privind, citind - s-o rescriem şi s-o rememorăm fără încetare.

REMEDIUL PLIMBĂRILOR

Născut în anul 1973, Ion Stanomir a copilărit între Focşani şi Bucureşti, înconjurat de o familie protectoare, cu bunici afabili - gazde permanente în casa părintească din ţinutul bucolic al Vrancei. Meri înfloriţi primăvara, gutui amare de toamnă, mirosul de mărar sau ceapă din grădină, culesul de struguri la vii - chiar acesta a fost paradisul multor adolescenţi, în vecinătatea căruia edificiile cetăţii socialiste se înălţau glorios, după legile îngrămădelii şi ale pungăşiei de stat. Foarte inspirat, Ion Stanomir îşi introduce câteva subcapitole prin citate din directivele Partidului. *Cutezătorii* erau îndemnaţi să emuleze în proiectele tehnoştiinţei socialiste, păstorită public de Alexandru Mironov.

Orele de informare politică instigau la reacţii de chibiţ, evident, fără o reală cunoaştere şi dezbatere a chestiunilor de drept internaţional. Serialul *Toate pânzele sus*- un film pentru toate vârstele-făcea poate un mai bun serviciu celor însetaţi de alteritate. Din şi pentru păcate, aproape toate lucrurile consumate în acei ani aveau fie învelişul, fie miezul fals. Exemplul cel mai cunoscut îl reprezintă aventurile intelectuale în labirintul Olimpiadelor, care au acreditat definitiv în şcoli practicile mnemotehnice idiotizante, cu adaos zero de creativitate. (Era cel puţin cazul disciplinelor umaniste, dar şi al biologiei.) Tinerii se întreceau cu aezii homerici în memorizarea a sute de pagini indiferent de conţinutul lor; cei care se întâmplau să aibă un alt tip de inteligenţă sufereau apoi în complexe de inferioritate şi, adeseori, din cauza stresului de subsolicitare. Unele remedii, în pauzele acestor competiţii întru sterilitate? Pentru Ion Stanomir, un binefăcător refugiu l-au reprezentat lungile plimbări cu bunicul, arestat în tinereţe şi dus la canal pentru apartenenţa sa la Partidul Naţional Ţărănesc. Câţi bunici, însă, nu s-au mai întors deloc la casa părintească, fiind îngropaţi fără cruce în gropile comune (prea comune) ale puşcăriilor staliniste? - în locuri pustii şi fără nume pe care nepoţii de astăzi nu le-au mai găsit...

Cartea are un fericit epilog. O discuţie vie a celor patru autori, alături de H.-R. Patapievici, abordează temele centrale ale mărturiilor mai sus prezentate. Este vorba despre o retrospectivă care discută fundătura morală şi politică a României post-decembriste şi clivajele sociale proaspăt create, în această linie, reiese firesc legătura dintre fenomenele de

aberaţie politică post-comuniste şi experimentul de inginerie socială proiectat şi implementat între anii 1947-l989. Toţi participanţii la discuţie acceptă că proiectul reeducării şi-a atins scopurile într-o măsură mult mai mare decât cea îndeobşte recunoscută. Sunt de consemnat şi câteva perle, într-un stil apropiat de apoftegmele fi local ice, H.-R. Patapievici vede în socialism „copilul mizeriei şi tatăl penuriei" (p. 445). Acestea sunt datele economice în care sfârşeşte „o societate de comandă arbitrară, brutală şi tâmpă, în care toţi furau de la oricare, fiecare încerca să se caţere deasupra celuilalt, toate ordinele erau menite să îl degradeze pe cel care le executa, toate lucrurile se făceau - fără a se rezolva! - cu o enormă risipă de materiale, energie şi suferinţă, având ca principiu de funcţionare nu eficienţa, ci mobilizarea" (p. 430).

Am citit într-o noapte o carte totodată extraordinară şi modestă, în care autorii nu-şi iau decât sarcina rememorării şi a mărturisirii. Fără acest efort hermeneutic de înţelegere a trecutului recent, orice proiect de solidaritate politică şi comunitară este condamnat *ab ovo usque ad mala.*

PUTEREA CREDINŢEI ŞI ARTA SPERANŢEI

NOTE PE MARGINEA UNUI „PORTRET AL CREŞTINISMULUI EUROPEAN" ÎNCETĂŢENIREA TEOLOGIEI

Teodor Baconsky este unul dintre putinii intelectuali români căruia o investitură publică (ca aceea de ambasador al României la Vatican, între 1997-2001) nu i-a stins apetitul publicistic, nici prospeţimea reflexivă. Eseurile cunoscutului teolog, redactate în perioada ascendenţei sale în planul demnităţilor ministeriale, au fost colaţionate în două volume apărute la scurtă distanţă temporală: *Ispita binelui* (Anastasia, 1999) şi, respectiv, *Puterea schismei* (Anastasia, 2001). Ele continuă tipul de atitudine critică găzduită în paginile revistei *Dilema* („Din polul plus..."), unde diferite pricini de frământare pentru societatea civilă au fost senin discutate, dintr-o perspectivă ortodoxă. Ortodoxia este un atribut pe care autorul şi-l asumă cu temperanţă şi claritate. Teodor Baconsky are meritul de a fi obiectat sistematic împotriva modei intelighentiei apusene şi, prin recul, a celei autohtone, care a învăţat să-şi drapeze identitatea religioasă în confuze pretenţii de pudicitate. Oricât de straniu ar părea, într-o ţară care a cunoscut totuşi un „Bizanţ după Bizanţ", s-a ajuns ca mărturisirea creştină să fie deghizată adesea doar în confesiuni sau interviuri, prin artificii retorice şi sugestii criptate. Ideologia schizofrenă a

privatizării conştiinţei pare să dicteze tonul defensiv, limbajul minimal şi timida orientare civică a laicilor credincioşi. Educaţi într-o tradiţie universitară de tip iluminist, aceştia sunt marcaţi de o suită de complexe psihologice - şi orice complex se reduce la unul de inferioritate. Trăind în acest climat, T. Baconsky se pronunţă deschis, dar fără stridente, asupra problemelor care ating un om fidel Bisericii şi loial cetăţii. Este o performanţă care - alături de puţine altele - n-a stârnit la noi un adecvat ecou şi o emulaţie pe măsură.

Autorul ne mai este cunoscut ca un tenace calofil şi versat arbitru al epitetelor. Scrisul său este prins adesea în mrejele formulei sintetice şi a interogaţiei polare. Marcat de stilul literar francez care sacrifică dinamica cinematografică a verbului pentru acrobaţia adjectivală, Teodor Baconsky are virtuţile unui eseist de excepţie. Uneori, această stilistică riscă să piardă puterea Cuvântului dumnezeiesc în plasa intertextuală a unor pedanterii livreşti. Pe de altă parte, în clasa cuprinzătoare de improvizaţii teologice şi fantezii agramate pe care le suportă cultura noastră recentă, ideaţia unor cărturari pasionaţi de barocul nuanţelor nu poate fi decât o chemare la o mai bine cumpănită judecată. Aşa ni se înfăţişează Teodor Baconsky şi în ultima sa carte, subtitrată pretenţios: „Un portret al creştinismului european". La o privire în tabla de materii a volumului, cititorul îşi va da seama îndată că acest „portret" e mai curând un crochiu trasat în linii deschise încă din 1996, când autorul publicase *„lacob şj îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios"* (Ed. Anastasia). Dacă atunci pana autorului redactase un

diagnostic negativ la adresa maladiilor modernităţii, de această dată *întregul* cărţii ni se înfăţişează terapeutic ca o „prolegomena la o artă a speranţei".

DREPTĂŢILE STÂNGII, STÂNGĂCIILE DREPTEI

Volumul, destul de voluminos (356 pp.) şi elegant, cuprinde patru secţiuni („Antropologice", „Ortodoxe", „Catolice", „Europene"), debutînd printr-o continuare, de fapt, a „fărâmelor" împărţite în chip de concluzie în *Ispita binelui.* Primul eseu este deja un apel lucid la acea formă de vitalitate creştină care implică, simultan, asceza şi angajarea. Idealului rezistenţei apatice şi tentaţiei delirului politic - două paradigme complementare pentru imaginarul social românesc - T. Baconsky îi opune imaginea „celui care nu preface dubiul în apostazie şi credinţa în fanatism", măsurat de dictonul Părinţilor pustiei: „nimic prea mult". Potenţarea unei asemenea atitudini ar putea schimba tematica discuţiilor actuale despre vinovăţie, care viciază ţesutul comunităţii româneşti (fie prin revizionismul resentimentar al victimelor, fie prin iresponsabilitatea absolvirii anonime a foştilor călăi). Creştinismul nu este un proiect de ameliorare politică ori socială a istoriei umanităţii, deşi îi poate infuza regional soluţii pacifice prin acea etică a datoriei care, aşa cum arăta Simone Weil, răstoarnă ideologia modernă a „drepturilor".

Fascinaţi de misterul dăruirii - căci numai din contemplarea *darului* (care revine mereu la un *dat* primar) se naşte

imperativul *datoriei* - ucenicii lui Hristos nu vor acuza şi nu vor pretinde ceva de la alţii înainte ca ei înşişi să se fi supus unui drastic examen de conştiinţă. „Adevărata provocare - scrie autorul - este aceea de a te duce la duhovnic, pentru a te pune în criză şi pentru a te depăşi. Acolo, fie şi sub un epitrahil soios, ai în faţă o probă de cu totul alt ordin. Acolo, îngenuncheat, îţi devine insuportabilă minciuna propriei tale vieţi. în acele câteva minute, limita eşti tu însuţi, om trecător şi suflet încărcat de păcate nemărturisite. E singurul loc unde nu *ceilalţi* sunt vinovaţi de toate relele, ci tu însuţi, cel care, luînd asupră-ţi povara erorilor săvârşite, primeşti în schimb nemăsurata libertate de a nu mai greşi." Cu acest *a priori* subiectiv - care învăluie cu seninătate orice discuţie asupra sensului culpabilităţii - T. Baconsky reînnoieşte problema „decomunizării" României printr-un util excurs istoric ce compară situaţia ţărilor europene marcate de pactizarea cu nazismul sau fascismul interbelic. între acestea, Franţa ar fi putut indica riscurile şi beneficiile unei autentice „epurări" a societăţii civile de paraziţii unei ideologii demente. Din nefericire, orice invitaţie la o dezbatere de acest tip emană, pentru noile generaţii, un aer de naivitate şi desuetudine. Viteza de mişcare a unei lumi înghiţită de „post-istorie" face invizibil peisajul etic al conştiinţei. Totuşi, tonul neconsolat al autorului, care revine frecvent în tirade împotriva „stângii", considerată univoc „criptoateistă", este poate impropriu. Aceasta nu pentru că T. Baconsky nu ar fi conştient de perfecta relativitate a distincţiei „stânga-dreapta" din perspectiva noii economii globale (care, în esenţă, practică o politică antisocială), cât mai ales

pentru faptul că istoria socialismului european este marcată de importante stagii de reflecţie creştină, aici netematizate. Şi nu mă refer neapărat la momentul romantic de naştere a socialismului utopic în secolul XIX (Saint-Simon) - pe care Marx s-a străduit să-l fundamenteze ştiinţific - sau la tradiţia iniţiată în Măria Britanie de anglicanii C. Kingsley şi J. M. Ludlow, fiind împrospătată apoi de J. Ruskin, sau în Germania de mişcarea protestantă (luterană) a lui Adolf Stoker, ori în America de gruparea mobilizată de Henry James Sr. (tatăl celebrului romancier). Mai degrabă, am în vedere aici acele curente care, în Franţa interbelică de pildă, au conceput o critică a fundamentelor etice ale capitalismului. Este dificil ca în siajul încă proaspăt al comunismului să încerci o readecvare a ideii de stânga, privită exclusiv din perspectiva valorilor creştine. Totuşi, dominaţia contemporană a ideologiei economice liberale nu trebuie menajată din prea multe scrupule istorice. Astăzi, gânditori creştini remarcabili au adoptat, dintr-o sensibilitate esenţial filantropică dictată de exigenţele Noului Testament, o poziţie adversă regulilor amorale ale capitalismului *laissez-faire.* într-un timp în care politicul este integral subjugat de priorităţile totalitare ale ordinii economice, o asemenea critică - lucidă dar nu resentimentară - mi se pare imperativă mai ales pentru o ţară năucită de sărăcie materială şi confuzie morală, cum este România. Distanţarea de gândirea seculară - care poate înseamnă deopotrivă comunism şi capitalism *laissez-faire* - are în primul rând obligaţia demascării unei derive etice şi a unui păcat metafizic. Regimul de performanţă economică impus

de impenitenta oligarhie a corporaţiilor transnaţionale n-ar avea succes dacă o anumită antropologie minimalistă (care condamnă omul la regresia infantilă în prostia necontrolată a instinctelor), coroborată cu o perfidă ontologie a violenţei sociale (care justifică dreptul celui mai tare de a impune noţiunea de adevăr sau dreptate). Aceşti vectori economici au o dinamică culturală descrisă cu acurateţe de către anumiţi teoreticieni ai postmodernităţii, între care i-am aminti pe G. Lipovetsky, G. Debord, F. Fukuyama sau G. Vattimo. Pe lângă descrierea precisă a unui fenomen de anvergură mondială, teologia are sarcina de a gândi inspirat şi de a vorbi profetic. Deriva etică şi păcatul metafizic care susţin succesul global al ideologiei economice neoliberale trebuie criticate teologic, din perspectiva unei alte metafizici şi a unei alte antropologii. Altminteri, această subversivă avalanşă a neantului - care saturează cu simulacre rafturile magazinelor şi ecranele televizoarelor sau ale computerelor - s-ar putea să aibă, în cele din urmă, o forţă imposibil de anihilat. Ne putem resemna deja cu implozia ecologică terminală?

Despre toate aceste ameninţări vorbeşte eseul intitulat „A trăi local, a gândi global", încheiat într-o notă pesimistă care nu poate cauţiona însă un militantism ecologist de frecventă coloratură neopăgână. Deşi sesizează un dezechilibru global al naturii, partidele „verzilor" *nu* propun o medicamentaţie holistă menită să conştientizeze că, în definitiv, doar restabilirea legământului dintre Creator şi creatură va regenera „casa comună" a planetei. Primul capitol se încheie cu câteva glose despre „Mitologii",

respectiv, câteva însemnări despre „Antropologi şi religie". Acest din urmă text vizualizează textura polemicii dintre teologul creştin, în genere, şi casta „academicilor" abandonaţi cu pasiune sarcinii reconstituirii memoriei religioase a umanităţii istorice. Dacă liniile de fond ale analizei mi se par juste (evocând rădăcinile teologice ale acestui proiect epistemologic), rămân câteva inconsecvenţe metodologice (distincţia dintre antropologia/antropologii culturii şi istoria/istoricii religiei) sau aprecieri între care unele vădit simplificatoare („ştiinţa religiilor pare a fi prima disciplină intelectuală izvorâtă din 'ura', ţâfna polemică sau cel puţin aroganţa faţă de propriul domeniu", p. 105).
Evanescenţa formelor tradiţionale de trăire religioasă (care nu implică neapărat dialectica polară sentiment/raţiune, aşa cum a fost ea disputată de către Hegel *vs.* Schleiermacher) a *coincis* cu apariţia unei noi discipline umaniste, la intersecţia dintre spumosul *revival* protestant al filologiei, programele posttridentine de inculturaţie catolică, revoluţia ştiinţelor naturii, mentalitatea istoristă şi noul *Zeitgeist* criticist - toate proiectate pe o hartă geografică a cărei exactitate concura, pentru europeni, doar exhaustivul. Dincolo de patologiile pe care orice excese academice le generează (iar ilustrările oferite de T. Baconsky sunt cu adevărat semnificative), există un fapt relevat de „ştiinţa religiilor" menit să atragă atenţia unei conştiinţe teologice oneste. Mă gândesc în primul rînd la destinul memoriei sacrului şi exigenţele alterităţii. Pe acestea Ie-a impus cu adevărat în secolul XX mai ales Mircea Eliade (căruia, din altă perspectivă, îi este dedicat un superb eseu în ultimul

capitol, pp. 336-346). Unei religii care proclamă în chiar actul Revelaţiei o anume „istorie a mânturii", faptul istoricităţii nu-i poate fi deloc indiferent. Oricât de dificilă ar fi asimilarea deconcertantelor sale monumente de realitate, întâlnirea cu istoria şi trecutul este o obligaţie. înţelegerea configuraţiei polimorfe a experienţei sacrului în istoria umanităţii ar putea solicita, din partea teologilor creştini, acel tip de hermeneutică în care au excelat nu puţini cărturari ai Bisericii, de la Clement Alexandrinul la Pavel Florensky. într-o epocă a uitării, dominată de prejudecăţi şi stereotipii, o asemenea confruntare ar putea revela criteriile identităţii, pe de o parte, şi vocaţia catolicităţii Bisericii, pe de altă parte. Numai că un asemenea parcurs în imprevizibila desfăşurare a iconomiei divine - pentru care livrescul ar trebui să fie pandantul unei experienţe vii a celuilalt - va percepe, apofatic, neînţelegerea ca evidenţă a finitudinii şi misterului pluralităţii. Teologii vor putea avea acum în vedere, firește, nu religia clasică greacă, ci poate vestigiile sacre ale extremului Orient.' Pentru teologii creştini există, aşadar, un potenţial net creator în orice descoperire a ştiinţei religiilor căci actul credinţei îl cheamă să fecundeze până şi cel mai inaparent „joc secund" al fiinţei.

[1] O inedită încercare de acest fel aparţine ieromonahului Damascene Christensen, autorul volumului *Tao: The Eternal Christ,* Alaska, 1999. Autorul, ucenic al ieromonahului Serafim Rose, citește în paralel prologul Evangheliei după loan şi *Daode jingde* Lao Tze.

ECUMENISMUL RADICAL

Miezul cărţii lui Teodor Baconsky este orchestrat responsorial: capitolul despre Ortodoxie e secondat de unul despre Catolicism şi adună laolaltă eseuri şi conferinţe redactate mai ales pentru un public internaţional (cel mai adesea italian). Cu excepţia a două subtile şi mai ales reuşite „încercări" portretistice, dedicate memoriei părintelui D. Stăniloae şi pictorului H. Bernea, ambele capitole ale cărţii se concentrează asupra acelor detalii care au sedimentat reciproc, în istoria Răsăritului şi a Apusului, suma complexă de anxietăţi, suspiciuni, turbulenţe şi apropieri dintre cele două mari Biserici ale Europei. Ele pot fi citite şi ca reportaj al activităţii fostului ambasador la Vatican, dedicat unei nobile şi dificile cauze ecumenice, administrate cu instrumentele diplomaţiei politice şi culturale.

Dacă cititorii din diaspora ar putea descoperi, în aceste pagini, profilul unui nou etos eclezial care ne cheamă la o mai activă solidaritate cu „comunitatea de mântuire" (Biserica) şi, respectiv, „comunitatea de destin" (neamul), cei de „acasă" au şansa participării la o terapeutică „demitologizare" a „marii naraţiuni" de legitimare a Bisericii Ortodoxe Române, fixată foarte adesea în cadrele de referinţă ale unui naţionalism narcisist, exhibat în mostre adesea penibile de obedienţă circumstanţială. Ce este şi ce nu este BOR în raport cu Statul român? - o întrebare recurent pusă de autor în partea centrală a cărţii. în rezumat, pentru distilarea prospectivă a unor răspunsuri la această interogaţie, autorul invită la o „cultură a contractului şi la o artă a

dialogului fără de care pretinsa noastră europenitate - ca şi inflamatul nostru orgoliu confesional - se irosesc într-un vacarm steril". T. Baconsky insistă, fructificându-şi experienţa diplomatică, asupra faptului că nu există soluţii integrale la crize săpate timp de secole în matca noastră identitară. Apelul autorului se îndreaptă mai cu seamă către intelectualii români care ar trebui să descopere nu doar voluptăţile colocvialităţii sau patima jurnalistică a deprecaţiei, ci, *în primul rând,* smerenia însoţirii parohiale. Fără această expunere în faţa realităţii, cu greu va putea cineva descoperi adevărata faţă a României profunde, asfixiată de atâtea contradicţii.

Aici se conturează poate un răspuns asupra căruia, în ce mă priveşte, cred că trebuie mai mult insistat. Pentru creştinii ortodocşi, simţul comunitar nu este un dat câştigat nici în portofolii guvernamentale, nici în jilţul episcopal, nici în biblioteci, nici în redacţia unei reviste şi -în genere - după zidurile nici unei instituţii, oricât de necesare ar fi toate acestea. Sper să nu creez un anacronism indigest dacă voi reaminti că răspândirea eficace a creştinismului apostolic în tot bazinul Mediteranei nu s-a datorat, nicidecum, unei legislaţii imperiale favorabile. Spiritul Ortodoxiei tinde să vexeze aşezarea cuminte a oricăror cadre juridice. Pe un ortodox, mi se pare, generalităţile îl plictisesc. Agendele sale de lucru sunt scrise „pe tabla de carne a inimii", mai curând decât în registrele ministeriale. Sensul adevăratei catolicităţi se descoperă, în Ortodoxie, prin participarea liturgică la taina neîncetatei dăruiri de Sine a Fiului, în rugăciune, Euharistie şi ceea ce s-ar putea numi „sacramentul

aproapelui necunoscut". Prin întoarcerea la aceste rădăcini evanghelice, ecumenismul va deveni cu adevărat radical. Este foarte importantă identificarea marilor absenţe din societatea românească, cum ar fi o nouă Lege a Cultelor, „doctrina socială" a Bisericii, o revistă a tinerilor creştini, etc. Totuşi, rămâne foarte puţin convingătoare - pentru viitorul Ortodoxiei româneşti, şi nu numai - contabilizarea unor realizări cel mult simbolice, când nu de suprafaţă. Aş lua aici doar un caz frecvent invocat de dl. Baconsky: vizita Papei loan Paul al ll-lea la Bucureşti în vara anului 1999, eveniment supralicitat adesea şi în mediile ierarhiei bisericeşti. Totuşi, îmi permit să cred că opinia Arhimandritului Teofil Părăianu (de la Mănăstirea C. Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus) despre acest fapt a exprimat o stare de spirit generală a românilor; bătrânul duhovnic spusese: „Mă bucur că Papa vine, dar mă bucur şi că pleacă..."
Prezenţa Suveranului Pontif nu a rezolvat nici problemele de adâncime ale Bisericii Ortodoxe, nici pe cele ale societăţii civile româneşti, după cum nici vizita fostului preşedinte american Clinton la Bucureşti şi nici zdrobitoarea majoritate a cetăţenilor favorabili integrării NATO nu au menţinut la putere coaliţia „creştin-democrată" mai mult de patru ani. Nu „opţiunea pro-atlantică" şi jargonul europist vor garanta succesul Bisericii Ortodoxe Române în decorul compus de celelalte confesiuni creştine. E greu de imaginat cum aceeaşi Biserică a putut pătimi în trupul ei, într-un sens mistic (articulat liturgic, în rugăciune) drama creştinilor din Kosovo, în timp ce, pe de altă parte, ar fi susţinut politic ofensivele distrugătoare ale aliaţilor. Invocând acest exemplu nu

vreau să rescriu polinomul aporetic al integrării noastre europene, ci doar să sugerez - şi atît - că Biserica şi-ar putea menţine rădăcinile (aflate în cer) doar printr-o ironică relativizare, chiar dacă nu întotdeauna deschisă, a oricărei instanţe seculare (mai cu seamă când ea alimentează violenţa).

UN EVENIMENT, NU O INSTITUŢIE

Acelaşi lucru este valabil şi pentru dialogul ecumenic cu celelalte Biserici, şi mai ales cu Biserica catolică. Libertatea interioară a Ortodoxiei - care „jură" numai pe Duhul sfinţeniei - ar implica o dedramatizare a politicilor unioniste încercate la sfârşitul secolului XX. Ne putem reaminti aici că imperativul ioaneic - „ca toţi să fie una" - primise din partea Părinţilor Biserici o interpretare cu sens eshatologic: unitatea pleromatică a Bisericii este necondiţionat una parusială. „Dincoace" de veşnicie, adică înaintea „secerişului", „neghina nu se desparte de grâu" sau, într-o expresie paulină, „vedem în ghicitură". Această *distanţă ironică* pe care înţelepciunea bunilor răsăriteni faţă de birocratismul ecleziastic reprezintă puseul de virilitate al unei tradiţii milenare. Un ortodox matur nu este complexat decât de probele de sfinţenie.

In genere, ecumenismul, *consumat* astăzi într-o foarte veselă şi puţin credibilă atmosferă sindrofică, nu face decât să multiplice o maculatură ilizibilă şi inaccesibilă credincioşilor de rând. Acestora le rămîne la dispoziţie o cale mult

mai simplă şi mai eficace: reîntoarcerea la izvoarele comune de spiritualitate, revenirea la Tradiţie. Numai că în Biserica catolică şi cea ortodoxă provocările modernităţii - care savurează mai ales „noul", ca filozofii din Areopagul Atenei - nu dictează o întoarcere la Tradiţie decât pentru a o muzeifica. Teodor Baconsky are dreptate atunci când sugerează că ameliorarea condiţiei BOR depinde de un nepărtinitor „negoţ" de idei cu Biserica Romano-Catolică, oriunde experienţei autohtone îi lipsesc modele şi soluţii (aici sunt incluse educaţia şi asistenţa socială).
Destinul Ortodoxiei româneşti în postmodernitate depinde însă de anularea relaţiei de supuşenie şi dependenţă faţă de administraţia Statului. Clientelismul politic trebuie suprimat pentru a putea discuta cinstit despre necesităţile urgente ale comunităţii credincioşilor. La fel de importantă este vigilenţa critică a învăţătorilor Bisericii în raport cu sursele de poluare internă. Nu mai este nici un secret, pe lângă regimul lor inflaţionist de funcţionare, instituţiile de formare ale preoţimii sunt grav avariate de imoralitate şi corupţie. Cei cu adevărat credincioşi Trupului lui Hristos nu vor putea privi indiferenţi atâtea „pricini de sminteală" lucrate cu bună ştiinţă de slujbaşii unei instituţii care s-ar dori, totuşi, divino-umană. N-ar trebui să ignorăm că trăim într-o epocă a transparenţei care-şi asumă, fără să vrea uneori, virtuţile profetice ale adevărului. Mulţimea a ajuns deja să afle, stupefiată, goliciunea seacă a multor vameşi îmbrăcaţi în haine de farisei. Din nenorocire, cei chemaţi să îndrepte s-au dovedit experţi în arta orientală a muşamalizării. Să recunoaştem că prin gura păcătoşilor,

adesea, adevărul se vesteşte de pe acoperişuri. Când uniformele răutăţii vor ieşi la iveală vom avea poate smerenia să ne recunoaştem ipocrizia. Rândurile falşilor credincioşi ai Bisercii se vor cerne.[2]

In sfârşit, despre îngrijorătorul spectru al clericalizării vieţii ecleziale autorul a vorbit în altă parte *(Ispita binelui,* 1999, pp. 7l-72), iar consecinţele au fost pe măsură: mărirea numărului de locuri la diverse Facultăţi de teologie, tămâierea altor „lăcaşuri" de „studiu", ungerea altor ierarhi fără prestanţă (mai ales în posturi de „episcopi-vicari"). Este aici, cu siguranţă, dovada unei grave carenţe de comunicare, nu doar între laici şi cler, ci chiar între laicii cultivaţi care au făcut pînă acum prea puţin pentru a lansa un manifest coerent şi robust la adresa tuturor celor care, în instituţiile Bisericii, pot lua decizii esenţiale. Nimic n-a ştirbit adevărul cuvintelor Părintelui Benedict Ghiuş, care spunea că „cea mai mare persecuţie împotriva Bisericii este nevrednicia slujitorilor ei." Ne-am putea întreba mai frecvent în ce parte a lumii nevăzute dorim să ne gestionăm posteritatea.

Fie prin demisiuni morale ori diluarea substanţei liturgice a vieţii creştine, prin simple comodităţi, amnezii sau gesturi voluntare, într-un decor oricât de aglomerat de însemnuri sacre, se va ajunge şi la noi ca religiozitatea să fie concepută - după cum observa T. Baconsky situaţia occidentală - „mai curînd ca o 'camuflare a sacrului în profan'". Este exact mediul în care „omul nou" îşi fermentează

[2] în treacăt fie spus, lectura cărţii lui T. Baconsky mi-a prilejuit o singură frustrare: nici un comentariu despre scandalul iscat de „Legea Dosarelor" în legătură cu membrii BOR.

indiferenţa ontologică. *„To be or not to be", this is out of question...* „Ne paşte - adaugă autorul într-o pagină de mare adâncime - un fel de Apocalipsă 'moale', fără angelice surle şi trîmbiţe, dar nu mai puţin 'revelatoare' de Sens. [...] *Homo religiosus* de mîine va participa simultan la diferite 'universuri' imaginare, sociale, profesionale. Vom avea, altfel spus, multiple personalităţi concomitente şi, probabil, complementare. El nu va fi nici credincios, nici necredincios, nici pozitivist, nici mistic, nici activ, nici contemplativ, nici dogmatic, nici anarhist. îşi va inventa - reproducând psihologic aria policentrică a Internetului -o logică flexibilă, va evolua într-o lume cu geometrie variabilă, va accepta nevoia de religie şi va trăi urgenţa libertăţii într-un soi de sinteză deopotrivă dramatică (prin instabilitate) şi jubilatorie (prin neprevăzutul său)." Ultimul chip, „fără însuşiri", al „omului nou" născut din religia depăşirii, a prăbuşirii şi a nouăţii: modernitatea.

ŞTIINŢA CRUCII

în curând, Biserica va tânji în zadar după omogenitatea religioasă a „vechii Europe". Noua eră postcreştină ne oferă uluitorul privilegiu al unui timp fără promisiuni. Plictisul e tonalitatea afectivă fundamentală care domină sufletele unei lumi captivate de mirajul irealităţii. Această sfârşeala pandemică, fals dezmorţită de cultura şocului libidinal şi pulsaţiile joase ale agresivităţii, nu ar putea fi dinamitată

decât din interiorul a ceea ce Edith Stein numea *'die Kreuzwissenschaft'* („ştiinţa Crucii").
într-un timp văduvit de făgăduinţe, adâncul de aşteptare al umanităţii ar putea fi umplut numai de Evanghelia pocăinţei, a smereniei şi a slujirii aproapelui. Cei care n-au înţeles semnificaţia teologică şi pedagogică a căderii Constantinopolului în 1453 s-ar putea trezi, după căderea comunismului, măcar în al unsprezecelea ceas. Dintr-o instituţie religioasă interesată de putere şi beneficii materiale, Biserica ar putea deveni un *eveniment* deschis aşteptării lui Hristos - Cel Care iarăşi va să vină, să judece viii şi morţii. „Taină vă spun vouă: nu toţi vom muri, dar toţi ne vom schimba", scria apostolul Pavel corintenilor, într-o epistolă tradusă şi pe limba noastră. „Nu toţi vom muri, dar toţi ne vom schimba". într-o cultură care încearcă sublimarea morţii prin forme disperate de expresie ideologică sau artistică, Evanghelia Celui care prin moarte a zdrobit boldul morţii devine vestea cea mai bună dintre toate lumile posibile. Numai trăind viaţa lui Hristos, Biserica se va preface dintr-o instituţie birocratică într-un eveniment euharistie iar dintr-o piesă muzeală într-un veritabil orizont eshatologic, găzduindu-i matern pe cei care nu vor să moară.
Numai Evanghelia poate birui în noi religia neputinţei. în inima vieţii de rugăciune stă credinţa în puterea de a te întoarce dinspre neant, prefăcând deşertăciunea trecutului în chipul luminos al slavei. Rugăciunea face din fiecare creştin un om convertit la bunătatea infinită a Celui fără de ani. Eliberarea de tirania trecutului începe printr-un act de

recunoaştere şi de asumare, fără de care pocăinţa (metanoia) nu poate rodi. Oricât de amestecat cu răul, un trecut convertit devine filtru revelator de virtuţi. Aşa cum spun sfinţii, nici un ispititor, văzut sau nevăzut, nu poate încarna substanţial răul.

Oamenii cred în Evanghelia Mântuitorului doar prin darul Mângâietorului. Ne vom întoarce oare la Biserica sfinţilor? Cum să risipim „puterea schismei" pentru a ne exersa în „arta speranţei"? Cum vom găsi pacea care „covârşeşte toată mintea", lăsând sufletul să adăsteze, într-o „marginea de tăcere" (VI. Lossky)? Acolo, „exigente şi vertiginos atemporale, teologia şi propensiunea mistică" se vor dovedi drumuri către adevărata şi singura noastră cetate: „Ierusalimul cel de Sus".

ASCEZA MĂRTURISIRII CREŞTINE

SCRISOARE CĂTRE UN PRIETEN DE DEPARTE

Poate că, în afara conversaţiei libere, nu există pentru confesiuni o gazdă mai bună decât epistolarul. în scrisori se dezlănţuie cu uşurinţă şi în abundenţă întrebări imprudente, nelinişti sacre şi dragostea îndrăzneaţă de adevăr. S-ar părea că pentru reabilitarea tradiţiei antice a „disputaţiHor" publice am avea nevoie de o redefinire a categoriilor moderne de „public" şi „privat". Rândurile de mai jos fac parte dintr-un schimb de impresii cu un prieten român, profesor la o prestigioasă universitate franceză. Epistolarul nostru electronic discuta „peste mânecă" (adică între Paris şi Londra) locul şi sensul mărturisirii creştine la începutul de veac XXI. Scrisoarea de faţă - uşor remaniată - este un răspuns dat unei cordiale provocări, chestionînd locul „cărturarilor" în Biserică. Ulterior, am convenit că subiectul dezbaterii noastre poate fi de interes şi pentru alţi cititori.

Londra,
16 martie 2004

Dragă A.,

îţi mulţumesc - cum altfel? - pentru răspunsul tău alert, plin de umor. S-ar putea, totuşi, să mă despart de ceea ce spui în tot atâtea puncte câte fac, între noi, punte.

Cine a spus că nu rugăciunea, lacrima, dacă se poate metaniile, mâna întinsă nevoiaşilor, tăcerea ziditoare în slujbe, zama de cartofi şi coaja de pâine, zâmbetul senin iar nu încruntarea, lumina ochilor şi răsuflarea stinsă în smerenia faptei *sunt* adevărul credinţei şi viaţa în Dumnezeu? Cine a negat că babele cu psalmi pe buze - câte mai sunt - pot să ne înveţe lucruri mai de preţ decât un doctorat saturat cu note la subsol în douăsprezece limbi? Cine îşi imaginează - afară de profesorii rataţi - că o carte de apologetică creştină preţuieşte mai mult decât faptul de a şti, fără scârbă, să-ţi speli la fund copilaşul, să-ţi fericeşti familia şi să-ţi iubeşti nevasta? Ce este mai de preţ ca bucuria întâlnirii cu un suflet omenesc, singur şi irepetabil ca un fulg de nea? Cum să mărturiseşti marele dar al credinţei altfel decât mulţumind pentru fiecare zi însorită, cu rouă în iarbă sau nouri la depărtări? Cine crede că sfinţenia se dobândeşte prin strepezirea dinţilor în gâlcevile netoate ale veacului? Ce seamănă oare isteria delirantă a predicatorilor de pe stadioane, dacă nu zel neputincios şi penurie de cunoaştere... Firește, nu tot cel cel zice „Doamne, Doamne" se va mântui, nici aceia care manipulează cu dexteritate citate biblice sau patristice nu devin luceferii Ortodoxiei. Ştiu avertismentul lui Iacov: „nu vă faceţi voi mulţi învăţători". La fel de clar îmi răsună-n minte cuvintele lui Pavel către Corinteni: „Căci de aţi avea zeci de mii de învăţători în Hristos, totuşi nu,aveţi mulţi părinţi". Dar tot Mântuitorul a spus: „iată Eu trimit la voi prooroci şi înţelepţi şi cărturari; dintre ei veţi ucide şi veţi răstigni". Care sunt, astăzi, aceşti profeţi? „Unde este înţeleptul, unde cărturarul"? Acelaşi

apostol zice: „pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învăţători". Dacă demnitatea apostolilor revine episcopilor, iar cea profetică monahilor, cui vom atribui statutul de învăţători? Să recunoaştem că, în vremurile noastre, aceasta tagmă de învăţători ai Bisericii (responsabilă pentru şcolile catehetice din Alexandria, Antiohia sau Ierusalimul primelor veacuri) s-a risipit cu totul. Mai recent, modernitatea a făcut din învăţătorii Bisericii nişte simpli salariaţi ai statului secular, aşa cum cinul văduvelor se confundă astăzi cu asociaţia pensionarelor...

De ce cred că trebuie să existe un loc pentru „învăţători" sau „cărturari" în Biserică? De ce cred că aceştia nu se confundă cu „intelectualii" veleitari ai academiei? Pentru că mărturisim Crezul într-o Biserică universală, în sânul căreia am primit credinţa (abia gângurită la botez) şi în care suntem chemaţi să-L căutăm pe *totus Christus*. Mântuitorul nostru nu este acel „Isus din Galilea" împărţind pe stradă fluturaşi cu inimioare, jubilînd în destănuiri intimiste de tipul *„i love you".* El nu întrupează nici figura de procuror- sau „legislator moral" - atât de simpatică filozofilor idealişti germani, nici naivul „propovăduitor al toleranţei" imaginat de enciclopedişti. Mântuitorul nostru este, aşa cum spune Crezul nicean, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", adică Om-Dumnezeu, şi numai aşa îl putem cunoaşte. El este nu doar „Păstor bun", ci şi „Logos" al creaţiei, temei al tuturor ce sunt, „stâlp şi temelie" pentru orice adevăr. Trebuie, apoi, să ne reamintim că Mântuitorul n-a oferit numai mângâieri copiilor, iertare păcătoşilor şi vindecare

slăbănogilor. Nu a împărţit tot El şi predici de mortificare sau plesnituri de bici în inima Templului? Nu este El este Cel care l-a veselit pe Zaheu, care l-a întristat pe tânărul bogat, care i-a smintit pe preoţii vechiului Israel şi l-a indispus pe scepticul Pilat?
Alături de apostoli şi profeţi, cărturarii păstrează nu doar un „mesaj" (prin tâlcuirea Evangheliei), ci virtuţile discernerii şi ale clarviziunii. Când polemizează, Sfinţii Părinţi polenizează. Teologia, înrădăcinată în sfinţenia Cuvântului revelat, este vizionară. într-o aglomeraţie de pastişe, teologia face efortul să recunoască „mozaicul lui Hristos." Fără aceast harismă profetică, Biserica nu-şi poate duce la sfârşit confruntarea cu idolii lumii. Fără cărturarii lui Hristos ~ oameni duhovniceşti, prin definiţie - inelele tradiţiei ruginesc. Sarea pământului se topeşte, bucatele se strică, foametea pustieşte ogoarele. Nu este vorba aici de-a renaşte o mişcare romantică în slujba unui Crez religios. Care învăţător al Bisericii ar dori, în mod serios, să ajungă un „Byron ortodox"? Etosul romantic este, prin definiţie, patologic, egocentric şi iresponsabil. Or, ne-ar trebui exact contrariul: o etică a slujirii comunităţii, în care proiectele individuale să fie lucid subordonate misiunii Bisericii. Observă, te rog, că această legitimitate, oferită prin mandatul unei comunităţi mărturisitoare a Crezului creştin, nu poate fi revendicată de nici o altă grupare de „intelectuali" ai lumii. Mai cu seamă între universitari, intelectualii aspiră la cunoaşterea adamică, nu la înţelepciunea lui Hristos; ei vor să fie stăpâni, nu diaconi ai Cuvântului veşnic. „Intelectualii" vorbesc în nume propriu, dar „cel

care vorbeşte de la sine îşi caută slava sa; iar cel care caută slava celui ce l-a trimis pe el, acela este adevărat şi nedreptate nu este în el" (loan 7, 18). Câtă vreme mai există, Biserica - compusă într-o covârşitoare majoritate de laici - nu poate fi nici victima fobiilor clericale, nici a inerţiei „maselor populare." Cărturarii ar putea fi ambasadorii Bisericii în lume, călătorind mereu între tărâmul eclesial şi hotarele culturii înstrăinate de Dumnezeu. în miezul veştii lor bune se ascunde nu o ideologie, ci invitaţia la bachetul Cuvântului veşnic, adică la viaţa în Hristos. Mărturisirea apostolilor, profeţilor şi cărturarilor rămâne astfel conformă cu exigenţele simple ale trăirii în legea Domnului. Firește, toate acestea se realizează în trepte, cu măsuri ajustate şi priorităţi diferite, însă mereu cu aspiraţia către desăvârşire. Aş fi aderat la tot ce mi-ai spus dacă n-aş fi simţit riscul unui anumit pietism prisositor. Vei spune: „pietism?!" Da, paradoxul este că printre cei mai şcoliţi credincioşi ortodocşi pietismul - adică obsesia „trăiristă", fuga de istorie şi oroarea de concepte - răpune multe inteligenţe. Mi-a fost dat să aud mulţi confraţi care, fără să fie monahi, îşi rezumau poziţia în faţa provocărilor lumii astfel: „este destul să-L primeşti pe Domnul în inima ta"... Este exact ceea ce spun fraţii baptişti, chiar dacă poate pe-un ton mai îndulcit. Câţi proaspăt convertiţi la credinţă nu cred că totul se reduce la „starea lăuntrică"? - deşi Marcu Ascetul din *Filocalie* arată pericolul încrederii în simţirile inimii încă necurăţite... Este ca şi cum „simţirea *mea"* este organul central al credinţei. Este ca şi cum între mine şi Hristos nu există intermediari (tradiţia, Biserica, Scripturile). Tezaurul teologiei, dogmele,

canoanele, scrierile Părinţilor, disputele doctrinare, cultul sfinţilor sau poate chiar lungile slujbe bizantine sunt oare simple excrescenţe, când nu deviaţii de la „credinţa pura şi simplă"? De ce să intelectualizăm arid misterul credinţei vorbind, împreună cu Grigorie Teologul, despre înţelegerea ortodoxă a Treimii? De ce să acceptăm controversa pe marginea lui „filioque" sau a primatului papal? De ce pierdem vremea vorbind cu „patriarhii ereticilor", cum îi numea Tertulian pe filozofi? De ce mai citim literatură sau poezie? De ce acceptăm sfidările cosmologiei sau biologiei contemporane? Pe scurt, de ce ne facem probleme? Cum de mai avem întrebări, când „în credinţa simplă şi pură" am primit toate răspunsurile?

Pentru că această perspectivă este atât de frecventă printre ortodocşi şi neortodocşi, printre creştini şi necreştini, dă-mi voie să-mi permit, pentru o secundă, luxul blazării... Dacă *totul* ar fi chiar atât de simplu, atunci mă împac - *ab initio*- cu această neşansă. Mă recunosc nefericit, alături de toţi cei care suferă de-o neostoită nelinişte în faţa sarcinilor revelate în experienţa credinţei. Nu m-am gândit niciodată că, în substanţa credinţei, primim certitudinea adevărurilor empirice din ştiinţele naturale. N-am sperat niciodată că, în faptul credinţei, lupta cu întrebările încetează. Aşa cum Evanghelia nu este un „mesaj", ci revelaţia unui mod de a fi, deopotrivă simplu şi subtil, la fel credinţa nu poate fi redusă la un conţinut propoziţional. Fără să depindă de o sumă finită de afirmaţii, *credinţa nu se exhibă, ci se evocă.* Credinţa este o dorinţă, o sete de Viaţă care trebuie mereu însetată. Conţinutul coincide cu forma, precum într-o

văpaie. Spre deosebire de rugul aprins văzut de Moise, în inimile noastre toate flăcările se pot stinge. Iar, de la o anumită vârstă a lumii încoace, tot mai puţini mor cunoscînd incediile interiorităţii...
Dacă rugăciunile noastre de dimineaţă şi seară nu ne ajută să trăim peste zi şi peste noapte în adevărul lui Dumnezeu şi în slujirea lumii, atunci zic, cu regrete: „nu, mulţumesc". „Viaţa spirituală" nu poate anestezia asaltul de întrebări cu care te întâmpină orice adolescent încă cinstit cu sine. Quietismul este pentru unii soluţia proximă, dar, în ce mă priveşte, total inefectivă. N-am crezut niciodată în alternativa (modernă) „credinţă" sau „raţiune"? Crezi cu inima? Crezi cu mintea? Ar trebui să credem din inimă, dar niciodată fără minte (limba coptă, vorbită de monahii Egiptului, nev are *două* cuvinte distincte pentru aceste „organe"). Da, se poate ca unora *Acatistul* vecerniei de vineri, alături de Liturghia duminicii, pomana morţilor, cinstea în muncă şi dedicaţiunea în treburile de familie să nu le fie doar virtuţi necesare, ci chiar suficiente pentru mântuire. Sunt nişte oameni norocoşi. Pentru a fi altfel, ceilalţi, veniţi din tagma cărturarilor, n-au nici merite, dar nici vină. Căutându-L pe *totus Christus,* văzând în lisus veşnicul *pantokrator,* ei rămân fascinaţi de limbajul totalităţii implicat de filozofie sau ştiinţe, de faptul politic sau istoric, adâncite tainic într-o dinamică eshatologică. Recunosc că mă simt ispitit să leg toate aceste frânturi de sens într-o poveste întregită - iar pentru un creştin, această naraţiune nu poate avea decât un fir teologic *da capo al fine.* Totul ne

privește când îl căutăm pe *totus Christus.* Astfel, vom avea mereu în față creația Sa și „poporul agonisit de Dumnezeu", înțeleg însă mult mai greu cum este cu putință ca ortodocși de formație umanistă să n-aibă nevoie nici de Atanasie, nici de Maxim Mărturisitorul. Păcatul lor este mai mare decât al teologilor dezinteresați de Gadamer sau Eliade. Pe scurt, *avem nevoie de teologie.* Când generația *New-Age* celebrează diversitatea eretică a valorilor chtonice, îmi este greu să eman pacea angelică a celor de peste veac. Când o biserică zis-episcopală își trântește un prim episcop gay (divorțat!), îmi este imposibil să-i țin isonul. Când avem 10 milioane de avorturi într-un singur deceniu, să adopt oare sfiala struțo-cămilei agnostice? Când capitalismul „laissez-faire" face milioane de victime pe mapamond, cum să nu pui - public - întrebări despre etică și dreptate? Când legislația laicistă atacă libertatea de conștiință religioasă, ori chiar cinstea familiei, atunci să ne refugiem liturgic prin catacombe? Când o literatură genială, dar cu subtext gnostic (gen Coehlo sau poate Cărtărescu) face furori printre esteții urbei, cum să inhibi o minimă reacție critică? Când programele școlare îi contaminează pe adolescenți cu nihilismul culturii de carnaval, atunci noi să căutăm penumbra? Când pornografia infectează scenele de teatru, atunci inteligența creștină să-și ia concediu de odihnă? Să recunoaștem că Levantul fanariot și experimentul comunist ne-au dat ca moștenire o Biserică aproape decerebrată. în epocile de libertate, exercițiul mărturisirii a fost practicat fie *ex cathedra,* în spațiul strâmt al seminarilor, fie în Areopag. La noi, „republica literelor" a ignorat

soporific vocaţia mediatoare a teologiei. Câţi dintre intelectuali au recunoscut statura apostolică a unui Kierkegaard sau eroismul sacru al unui Bonhoffer? Având capul pe umeri, iar nu în mâinile adversarului, este oare chiar atât de greu să recunoaştem că trăim într-o bătălie dezlănţuită? Şi cu cele mai josnice ispite, lupta se dă mai întâi în gând. Astăzi, vorba lui Edmund Burke, *all that is required for evil to triumph is for good men to do nothing...*

De ce abhor acest potenţial „je-m'en-fichism"? Pentru că ştiu prea mulţi tineri răvăşiţi de inepţiile epistemologiei relativiste, având suflete cinstite dar minţi necatehizate. Am vorbit cu prea mulţi doctoranzi încercând mariajul imposibil între Derrida şi mistica dionisiană, ori între Levinas şi creştinism, pocind în cele din urmă ambele subiecte? Tu îmi spui de riscurile tezismului ideologic şi despre valoarea (chiar literară) a bunului simţ în credinţă. „De-aia e genial Dostoievski, fiindcă e uman: cadavrul sfântului Zosima se împute, Aleoşa are şi el penibilismele lui, beţivul cartofor de Dimitri are pasiuni sublime, recele şi intelectualul Ivan are pasiuni joase, chiar şi Smerdeakov e capabil de fraze de neuitat. Asta-i viaţa!" Recunosc că geniul polifonic al lui Dostoievski este modelul aproape desăvârşit al mărturisirii care cunoaşte valoarea apofatică a tăcerii. La el, discreţia auctorială nu suspendă vertijul instrospecţiei psihologice, şi nici verdictul final. Dar *polifonia nu înseamnă ambiguitate.*

Pe lângă celebrele opuri, trebuie să citim jurnalele şi sutele de articole de presă ale lui Feodor Mihailovici. Este adevărat că pravoslavnicele sale convingeri alunecau, adesea, într-un utopic panslavism. Dar esenţialul stă în altă parte: pe acest

om îl interesa aproape *totul.* Viaţa mujicilor, politica externă a ţarului, Puşkin şi Goethe, descoperirile ştiinţei, proloagele Bisericii, vetrele mănăstireşti, scrierile sfântului Isaac Şirul, ce spune şi mai ales ce face Europa. Dacă Dostoievski ar fi trăit în România de astăzi *nu* cred că n-ar fi participat la surdele noastre dezbateri culturale, nici c-ar fi ignorat chiar gesticulaţiile minore ale revoltaţilor de serviciu.
Tocmai „bunul simţ" al credinţei îmi spune că lehamitea generalizată a inteligenţei creştine şi lenea de-a reflecta cotidian asupra implicaţiilor publice ale Crezului Bisericii nu reprezintă altceva decât moştenirea unei modernităţi atee care subzistă neproblematic în noi. Cu doar câteva excepţii, am subscris cu toţii la comandamentul privatizării credinţei, al cosmetizării limbajului confesiunii şi al domesticirii adevărului. Botezul este o slujbă de familie, spovedania pare înţeleasă de tot mai mulţi (preoţi şi laici) ca o şedinţă de psihoterapie, Euharistia se primeşte sporadic, cât despre predică, aceasta poate vorbi despre orice, dar nu despre complexele audienţei... *Preoţii îşi vor binele, iar noi ne cerem dezlegarea prin cauţiune.* Pe de altă parte, privatizarea religiei este visul ateu al liberalilor dintotdeauna. Adevărul, dacă mai există, trebuie sacrificat utilităţii sociale. Dreptatea se cere jertfită pentru cauza păcii. Universităţile nu sunt spaţii publice de dezbatere a adevărului, ci instrumente de educaţie a unor cetăţeni loiali credinţelor seculare ale statului.
în acest context al derutei, când discernământul spiritual e vândut pentru talanţii calofiliei, tu îmi spui: „lasă mărturisirile!" Dacă aş vrea să-mi întăresc prejudecăţile ţi-aş

răspunde: „se vede că vorbeşti din Franţa". De două sute de ani, mai toţi şoimii acestei *la Patrie* se uită încruntaţi spre creştini şi le fac rechizitoriul: de ce vă trebuie capele în Universităţi (în pofida memoriei lui Robert de Sorbon), biserici în campusuri sau cruci la gât? De ce vreţi liturghii în spitale, gări şi aeroporturi, rubrici creştine în ziar, la radio şi televiziune? Nu vă este destul căminul de famile? Nu vă puteţi face rugăciunile în gând, iar semnul crucii cu limba? De două veacuri Republica n-a încetat să fie în pericol! Tu spui că noi - „cărturarii" - trăim credinţa din „cuvinte", dar - te-aş întreba provocator - cu ce altceva? La început n-a fost oare Cuvântul, iar nu fapta (şi etica protestantă, ori spiritul capitalismului)? Ce ne-am face fără Cuvânt? Poţi primi Euharistia fără mărturisire? Poţi primi Botezul în absenţa Crezului? Poţi lua ungerea din Taina Sf. Maslu fără citirea Evangheliilor? De când mărturisirea „în cuvinte" reprezintă defectul „elitei"? Cum s-au mântuit tâlharul şi desfrânata, dacă nu prin cuvinte? Cum şi-a dovedit samarineanca dragostea dacă nu prin „vorbă mintoasă" (N. Steinhardt)? Cuvinte avem, uneori numai cuvinte, dulcea lor mângâiere, pentru cei dragi. Când nu mai sunt în preajmă nici flori parfumate, nici cărţi de preţ, avem ca daruri, pentru cei iubiţi, „o samă de cuvinte..." în sfârşit, cunosc orgoliul - o bestie crescută şi modificată genetic prin universităţi. Intuiesc minciuna de a te vedea în slujba unui Crez, când eşti doar glod şi cenuşă. Ştiu înşelarea de a te crede menit să-i instruieşti pe alţii când abia silabiseşti alfabetul Vieţii celei noi. La fel, ispita de a cădea în vorbăria fideistă, mărturisind o credinţă din care

sufletul abia îşi ghiceşte un licăr. Pe scurt, păcatele cărturarilor le pot întrece pe cele ale fariseilor... Dar dacă mărturisirea rămâne acel disperat strigăt al tatălui vitregit - „cred Doamne, ajută necredinţei mele" -, dacă mărturisirea nu vrea să convertească, ci doar să rostească de pe acoperiş lucrurile spuse în şoaptă, atunci poate „orgoliul" mărturisirii ne va fi iertat. Aşa cum bărbaţii gâtuiţi de patima desfrânării nu se curăţă prin misoginism, nici cărturarii înecaţi în fumul slavei deşarte nu vor vedea lumina Duhului arzându-şi scrierile, precum Gogol (atât de prost sfătuit). Aş vrea ca nici un creştin să nu-şi îndoaie cerneala într-o apă de baltă...
în fine. Nu vreau să te conving de nimic, dragă prietene. Aratul, semănatul şi secerişul sunt, în fiecare dintre noi, lucrări rânduite pentru un anumit ceas. Poate tu ai decis ce poţi spune şi ce nu poţi spune public; eu încă nu. La fel, nu-mi dă pace gândul de a face limba siriacă pentru o specializare de dragul specializării. Nu vreau să am o carieră scriind articole savante în reviste europene cu tiraj de 300 de exemplare, vândute la preţul unei căruţe de lemne. Şi, încă o dată, nu visez să pot edita clasici păgâni, în timp ce abia-mi cunosc propria tradiţie. Fiincă este sezonul, îţi confirm dezabuzarea în faţa invitaţilor la conferinţe internaţionale de „patristică" sau „teologie sistematică". Cum să îmbrăţişez rolul de *globe-trotter* când ştiu că, paznicii fiind adormiţi, „vrăjmaşul prigoneşte" via Domnului? Da, sunt ţâre uscat la rădăcină, dar n-am să cer alt pământ, ci apă vie din norul proorocului Ilie.
Cu întreaga mea afecţiune,
Mihai

CIORNE FILOZOFICE
„...umblaţi cu înţelepciune faţă de cei ce sunt afară..." coioseni 4,5

CRITICA TEOLOGICĂ
ŞI DEZBATEREA CULTURALĂ
"There are some people, neveriheless
- and I am one of them -
who think that the most practicai
and important thing about a man
is still his view of the universe."
G. K. Cur.mRroN
TĂCEREA VINOVATĂ
Spre deosebire de majoritatea celoralte ţări din fostul bloc estic (cu excepţia Poloniei), România este un loc unde sensibilitatea religioasă poate conduce la manifestări populare cu totul surprinzătoare pentru începutul de veac XXI (pelerinajele la locurile sfinte, hramuri mănăstireşti, conferinţele ASCOR, etc). Interesul tinerilor pentru cultura creştină întrece în continuare multe aşteptări sau prognoze sociologice. Standurile de carte teologică şi expoziţiile de artă religioasă nu sunt puţine, chiar dacă ecourile acestor evenimente abia se fac auzite în presa culturală. Se cuvine, deci, în acest context, să ne întrebăm care este rolul jucat de revistele teologice şi magazinele bisericeşti în dezbaterea publică românească?
Răspunsul nu se lasă mult aşteptat. Dirijate în general de o greoaie administraţie, aceste reviste (unele tânjind la statutul academic, altele redactate într-un stil parohial) sunt practic necunoscute publicului educat. Confiscată de o

nefericită ideologie defensivă, presa bisericească a reuşit să se menţină la o apreciabilă distanţă faţă laicii Bisericii. Rezultatul imediat al acestei stări de fapt este absenţa aproape completă a argumentelor teologice în chiar cele mai importante dezbateri politice, sociale sau culturale care animă conştiinţa colectivă a românilor. Sensibilitatea creştină rămâne, în forul public, mută sau dezarticulată. Reacţiile publicului întemeiate tacit pe crezul Bisericii înaintează bâjbâit spre limanul argumentaţiei. Pe scurt, la români, exerciţiul intelectual al criticii teologice este timid, incoerent şi confuz, fiind împiedicat şi de lipsa acută a unui spaţiu de conlocuire întru cuvânt.

Nici nemulţumirile, nici frustrările acumulate de *inteligheņţia* ortodoxă nu s-au dovedit rodnice. Repetate încercări de a coagula un grup de reflecţie laică sub umbrela unei reviste de atitudine creştină au eşuat, din numeroase pricini. Insuficienţe financiare, entuziasm entropie, lipsă de resurse umane? Greu de spus, dar şansa ca o asemenea idee să renască nu se întrevede. Pentru „semănători de cuvinte", însetaţi de adevăr şi conversaţie, soluţia pare să rămână corespondenţa şi agapele în cerc restrâns de prieteni.

Totuşi, în ce măsură această resemnare în faţa privatizării dezbaterii teologice (căreia îi va urma, după canonul republican francez, inhibarea manifestărilor religioase publice) nu trădează însăşi realitatea unui crez religios? Nu cumva transformarea criticii teologice în comentariu antropologic, fragmente de jurnal ori bârfă domestică reprezintă o abdicare de la vocaţia profetică a crezului creştin?

ACTUALITATEA PATRISTICII

Ne putem aminti aici că începuturile Bisericii coincid cu refuzul privatizării credinţei în Hristos. Mărturisirea Evangheliei în sinaxa liturgică, botezul, frângerea Pâinii vieţii, sau cultul sfinţilor *nu* puteau rămâne acte de pietate individuală. Martirii au refuzat ambiguitatea faimoasei păci romane care, în plan religios, cerea uniformizarea socială a tuturor credinţelor din Imperiu. Ortodoxia a vrut să rămână, însă, profetică, radicală şi manifestă. Cum ar putea ea renunţa la această exigenţă în timpuri de libertate politică? O asemenea decizie ar echivala cu închiderea uşilor bisericilor creştine în timpul citirii Scripturilor sau al mărturisirii *Crezului* niceean. Făcând aceasta, Biserica ar renunţa atât la pretenţia de adevăr, adică la ortodoxie, cât şi la universalitate. Biserica ar deveni atunci un club privat sau un ordin de elită construit pe himere sectare. Pe scurt, acceptarea privatizării credinţei este o formă de suicid spiritual căruia individualismul liberal şi socialismul etatist modern nu i se opun.

Fiind un comentariu pe marginea evenimentului public al liturghiei Bisericii, gândirea teologică este prin definiţie critică. Înţeleasă nu în sensul păgân de cult al strămoşilor, sau de repetare bigotă a unor idei gata primite, ci ca proclamare inteligentă a adevărului Evangheliei, Ortodoxia impune oricărui credincios exerciţiul deconstrucţiei sau al demitologizării manifestărilor publice de idolatrie culturală. Nu trebuie să tulbure pe nimeni dacă aceasta poate conduce la note polemice, pentru că mai ales creştinii *nu* pot evita combativitatea într-un *Kulturkampfde* amplitudine

globală. Având o incurabilă pasiune pentru adevăr, Părinţii Bisericii includeau atât encomiul, cât şi diatriba în conceptul demnităţii umane. Dar peste toate, Părinţii au urmat sfatul apostolului: „nimeni să nu caute doar spre ale sale, ci fiecare şi spre ale altora" (Filipeni 2, 4).
O viziune ortodoxă despre realitate nu mizează pe falsul conflict între „marea cultură" şi performanţele de cenaclu, între parcursul taciturn al academicienilor şi efortul „micilor" vulgarizatori. Cel puţin în Biserica ortodoxă, sistemul de segregare prin castă n-a fost ratificat iar lucrarea celui mai neînsemnat mădular rămâne în continuare indispensabilă şi salvatoare. Modelul practicii teologice rămâne până astăzi cel întrupat de Părinţii Bisericii, care şi-au adresat scrierile atât celor lipsiţi de educaţie formală, cât şi elitei culturale a vremii. Ortodoxia patristică nu adoră nici eseistica superficială, şi încă mai puţin foiletonistica interminabilă a atâtor teologi moderni. Reflecţia serioasă asupra dogmei, cât şi asupra ereziei, evită atât baletul verbal al conştiinţelor autonome, cât şi marşul forţat al inteligenţelor de cazarmă. Nici acrobatică cosmetizată, nici un gregar „salt înainte", reflecţia teologică în linia tradiţiei a preferat genurile intermediare. Numai insuflată vertical de rugăciunea sfinţilor, şlefuită de subtilitatea argumentaţiei filozofice şi modelată apoi în fraza poeţilor, teologia Părinţilor a putut aduce în lume belşug de roade bune.
Pentru a transpune ecuaţia patristicii în termeni actuali, nu ne putem permite să ne îngropăm romantic în editarea marilor clasici numai pentru a întârzia să mai vorbim vreodată despre adevăr. Editarea marilor autori ar fi un

lucru nobil dacă n-ar reprezenta, foarte adesea, un veritabil rit funerar la care savanţii slujesc ca arhierei, iar funcţionarii marilor biblioteci ca bocitoare... între timp devenim tot mai incapabili, sau poate chiar imuni în faţa unor întrebări simple, dar fundamentale. Care este Crezul întemeietor pentru viaţa creştinilor? De ce suntem mai degrabă creştini decât musulmani fervenţi sau atei virtuoşi? Ce înseamnă *pentru noi* economia divină? De ce a murit şi a înviat Hristos „după Scripturi"? Unde se află teologia printre celelalte „mari naraţiuni" *{Ies grands recits)* ale modernităţii?

VOCAŢIA CRITICII TEOLOGICE

Aceste întrebări sunt mai cuprinzătoare decât toate răspunsurile oferite de tradiţia Bisericii până acum. Este şi motivul pentru care încă se mai scriu şi se mai citesc cărţi de teologie. Pentru a răspunde chiar şi într-o manieră fragmentară acestor provocări, conversaţia cu tradiţia este nu doar obligatorie, ci inevitabilă. „Cel care vorbeşte de la sine îşi caută slava sa" (loan 7, 18). Atunci când refuză ucenicia la şcoala Cuvântului dumnezeiesc, rostirea omenească nu este decât ofilită, neputincioasă şi prisositoare. în dialogul cu Scripturile şi tradiţia, cuvintele ucenicilor lui Hristos poartă straie osebite. A scrie recenzii, de pildă, înseamnă nu doar a pasa mai departe, printr-un calcul contabil, câteva idei bine studiate. Faptul că publicarea de cărţi nu trece neobservată este proba unei reactivităţi de tip chimic prin care se verifică sănătatea oricărui ţesut cultural. Ca act de transmitere, gestul

acesta este deja coextensiv funcţiei primare a tradiţiei. Această transmitere cu reţinere, deci cu memorie personalizată, înzestrează orice comunitate mărturisitoare cu darul înainte-vederii, ascuţindu-i percepţiile, judecata, discernământul. Folosind un pretenţios jargon fenomenologic, am putea spune că prin suprapunerea intenţiei subiective a individualităţilor peste atenţia pasivă a tradiţiei, se verifică vitalitatea Crezului unei adevărate comunităţi creştine. Prezenţa unor asemenea semafoare în traficul nostru cultural, care se resoarbe perpetuu într-un orizont teologic - deci spiritual, fie că este vorba despre traduceri, studii, eseuri, articole, recenzii sau interviuri - reprezintă o garanţie sigură că suntem încă vii şi în putere. Doar după ce am fost asiguraţi de această certitudine, apelul înţelepţilor la retorica deşertăciunii („deşertăciunea deşertăciunilor, totul este deşertăciune") devine oportun. Abia atunci, exclamaţia Ecleziastului va însemna o nobilă recunoaştere a insuficienţei umanului, lăsând loc tăcerii doxologice şi mesei euharistice. Spaţiul public nu trebuie abandonat unei tonalităţi indiferente şi pesimiste, ci mai degrabă „locuit în chip poetic" (Holderlin), printr-o vocaţie creatoare. Pentru creştini, această atitudine poetică nu poate fi asumată decât prin gesturi transparente teologic. Fără să fie întotdeauna conştienţi de sensul Crezului de la Niceea, creştinii îşi recunosc totuşi aderenţa nu doar la câteva propoziţii descriptive, ci împărtăşesc o întreagă viziune teologică despre lume. Exprimată succint în Crez, această viziune trebuie specificată în relaţie cu toate formele de cunoaştere ale umanităţii. Oricât de ademenitor ar fi pariul modern al neutralităţii epistemice, nu poţi îmbrăţişa Crezul

ortodox continuând, în acelaşi timp, să jertfeşti din lucrarea minţii „dumnezeului necunoscut" (Fapte 17, 23).
Să luăm doar un exemplu. Este imposibil să susţii indiferenţa creştinismului faţă de gândirea filozofică a antichităţii clasice sau modernităţii târzii. Ideea frecvent vehiculată că Biserica nu trebuie decât să „boteze" în propriile ape *orice* sisteme de gândire - de la platonism la existenţialism, sau de la stoicism la fenomenologie - ni se pare o tristă probă de superficialitate. Este ca şi când, pentru a păstra acelaşi exemplu, războiul existenţialismului (anti-esenţialist) cu platonismul (esenţialist, prin definiţie) n-ar avea nici un sens pentru înţelegerea creştină a omului („după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu"); mai mult, patosul prometeic al umanismului ateu exaltat de Sartre seamănă prea puţin cu „vânătoarea fiinţei" şi căutarea adevărului la Platon pentru ca cele două tradiţii filozofice să fie considerate la egală distanţă de Revelaţie. La urma urmei, Sartre nu este un profet care aşteaptă să fie pictat pe una din frescele mănăstirilor ortodoxe. Că un creştin poate îmbrăţişa *orice* viziune filozofică, politică, artistică sau economică despre lume - câtă vreme recunoaşte literal propoziţiile Crezului apostolic - nu reprezintă mai mult decât speranţa istovită a celor deja înfrânţi. Ambiţia utopică de a realiza concordatul între Revelaţie şi ideologiile imanenţei face din „Dumnezeul părinţilor noştri" un Absolut fără identitate - „noaptea în care toate vacile sunt negre." în replică, o viziune dinamică asupra adevărului, axată pe ontologia participaţiei iar *nu a* posesiei, pune modestia onorabilă a savantului care recunoaşte limitele constitutive

ale oricărei paradigme culturale sau ştiinţifice alături de *metanoia* perpetuă a teologului care se lasă interpelat de mereu surprinzătoarea Veste bună. Când o viziune realistă şi participativă despre adevăr va oferi regulile dialogului între teologie şi cultura modernităţii, neînţelegerea dintre sceptici şi mărturisitori nu va mai fi drapată cu ipocrizie, ori declarată solemn drept fatală. Nu ştiu cum anume şi-ar putea câştiga creştinii măcar respectul, dacă nu şi admiraţia în ochii arhitecţilor secularizării dacă nu vor lua în serios chemarea la mărturisirea unui adevăr deplin. „Căci întru El v-aţi îmbogăţit deplin întru toate, în tot cuvântul şi în toată cunoştinţa; astfel mărturia lui Hristos s-a întărit în voi, încât voi nu sunteţi lipsiţi de nici un dar, aşteptând arătarea Domnului nostru lisus Hristos" (I Corinteni 1, 5). Desfăşurată în spaţiul public, această mărturisire nu poate lua decât forma criticii teologice. Critica teologică nu este aici un atribut al erudiţiei, ci al sensibilităţii duhovniceşti izvorând dintr-o minte deprinsă cu chemările tainice ale Cuvântului lui Dumnezeu. Exerciţiul discernământului, prin definiţie autocritic, nu înseamnă altceva decât smerita părtăşie în adevărul Vieţii făgăduită şi descoperită nouă de Hristos lisus.

ARTA IMPROVIZAŢIEI

Captivitatea în categoriile seculare ale culturii a devenit pentru noi a doua natură. De multe ori, sursa acestei rătăciri este un simplu complex de inferioritate, probat de trista împrejurare că în cultura română modernă minţile cele mai

alese s-au ţinut, cu scepticism, departe de izvoarele teologiei. Adesea, cercurile de elită au cultivat un dispreţ manierist la adresa *discursului* Bisericii. Spunem aici *discurs* pentru că niciodată „cărturarii" n-au reuşit să critice mai mult decât predica uneori ascuţită şi curajoasă, dar adeseori senilă şi obedientă a „popimii". Precum în lumea protestantă, universul simbolic şi sacramental al liturghiei Bisericii i-a lăsat pe mulţi intelectuali autohtoni complet indiferenţi; aceasta, poate tocmai pentru că rugăciunile şi Euharistia erau săvârşite pe limba tuturor. Astăzi, critica teologică de care avem nevoie nu se poate complace în suficienţa unei savante dezbateri logocentrice, care nutreşte vanitatea, dispreţul şi aroganţa reciprocă. Cuvintele teologiei Părinţilor erau călite în rugul aprins al liturghiei Bisericii, fapt pentru care opera lor critică putea viza atât superstiţia magică a maselor cât şi idolatria intelectuală a elitei. Prin urmare, numai universalitatea experienţei liturgice a Bisericii poate inspira astăzi o viziune terapeutică asupra culturii, indicând atât foloasele, cât şi insuficienţele ei. Critica teologică nu poate fi decât manifestul umil al sfinţeniei celor care s-au lăsat „agonisiţi de Dumnezeu" (I Petru 2, 9). Pentru împlinirea acestui program de viaţă, creştinii secolului XXI nu beneficiază de reţete, dar se bucură de modele extraordinare. Orice mare artă - începând cu muzica şi terminând cu rugăciunea - se învaţă prin exerciţii de improvizaţie. Nu poate fi altfel cu o cultură creştină care are rădăcini în trecut, datorii în prezent şi aştepări venind din viitor. Nu ştim niciodată ce bogăţii se ascund sub aceste timide întâlniri cu vechiul şi noul, laolaltă.

ÎN CĂUTAREA FIRULUI PIERDUT SAU DESPRE CE PIERDE H.-R. PATAPIEVICI ATUNCI CÂND CÂŞTIGĂ?

„And for all this, nature is never spent;
There lives the dearest freshness deep down things;
And though the last lights oii the black West went
Oh, morning, at the brown brink eastward, springs -."
GERARD MANLEY HOPKINS

NUANŢE

Pe cât pare de greu să scrii astăzi despre Horia-Roman Patapievici - când mai toată lumea o face - pe atât este de necesar. Dacă ar exista o definiţie pe care acest gânditor fluid şi imprevizibil ar accepta-o flatat, îmi imaginez că ea n-ar putea proveni decât din Nietzsche. El spunea despre sine, cu infinită *precizie:* „sunt o nuanţă." La aceasta, H.-R. Patapievici îşi adaugă atributul ingenuităţii, care-i transformă identitatea aparent contradictorie într-un fapt paradoxal. H.-R. Patapievici a scris în ultimii ani cu o egală competenţă despre lumea lui Dante, istoria fizicii moderne, epistemologie contemporană, „istoria cerului" între sinodul de la Niceea şi epoca lui Gali lei, dar şi poeme religioase ori fragmente novelistice despre imaginarul copilăriei sale. Avid după cărţi care angajează idei şi cu râvnă pentru deducţiile pur analitice, fără a se dedica integral cercetării academice printr-o responsabilă angajare în jocul cotidianităţii („politice"), aspirând la idealurile vieţii creştine („a fi

ortodox") dar rămânând un cosmopolit liberal intratabil, H.-R. Patapievici are pentru mulţi o identitate *vizibilă* incertă. Publicist comentator la revista *22* şi *Dilema veche,* dar şi colaborator la *Plai cu boi*[1], coordonator al colecţiei „Istoria ideilor" la editura Humanitas, conferenţiar invitat la diverse Universităţi din ţară, dar şi membru în comisia de cercetare a arhivelor fostei securităţi, H.-R. Patapievici ştie să fructifice într-un fel unic geniul inconsecvenţei. Cititorul român n-a aflat nici astăzi, la zece ani de la debutul autorului, din ce poziţie scrie H.-R. Patapievici. Este întrebarea care îi roade cei mai mulţi pe universitarii care cred, *hors tous,* în mitul antiplatonic al specializării. Este el un fizician, analist politic, eseist, poet, filozof, romancier sau istoric al ideilor? Este el toate laolaltă? In mod remarcabil, H.-R. Patapievici îşi articulează punctele de vedere prin uzul simultan al tuturor calităţilor mai sus invocate. Avînd o identitate policentrică, însă, H.-R. Patapievici ţinteşte mereu către un public cititor extrem de variat care, fie prin laude nemăsurate, fie prin denigrări înguste, i-au asigurat popularitatea. Faptul a fost confirmat şi la apariţia ultimului său volum despre *Omul recent.*

Este vorba despre o carte-manifest, cum puţine s-au scris la noi, subintitulată ambiţios: „o critică a modernităţii". H.-R. Patapievici traversează multiple frontiere ale cunoaşterii (de la filozofie, istorie, politologie, economie până la teologie) cu o temerară pasiune, nelipsită de accente dramatice. în această situaţie, H.-R. Patapievici a ales să scrie, simultan, ca fizician, cronicar politic, eseist, filozof,

[1] Undeva în *Zbor în bătaia săgeţii,* autorul spunea: „în fond, băşcălia este o atitudine vulgară".

romancier şi istoric al ideilor. Ca autor politehnic, el semnează o carte cu o traiectorie politropică. în fata acestei decizii apare obligaţia unei lecturi tematice, ghidată de chiar întrebarea autorului (pe care i-o întoarcem): ce *se pierde atunci când ceva se câştigă?*

REUŞITE

Să observăm mai întâi ce *a câştigat* autorul, în afară de o largă audienţă. Fără îndoială, optând pentru o scriitură fără etichetă şi promiţând o critică a modernităţii fără unghi *specific* de lectură, H.-R. Patapievici depăşeşte tentaţia elitismului care l-a umbrit multă vreme. Calitatea primă a volumului este una foarte modernă: subiectivismul placat pe o clară textură argumentativă, în care silogismele abstracte îşi dispută întâietatea cu reuşite figuri de stil. Dar încă o dată, reflectându-şi fidel autorul, volumul are un profil incert: lipsit de o arhitectonică de tip kantian, *Omul recent* colectează - la prima ediţie - o sumă de gânduri redactate pe teme foarte diferite, separate formal în 164 de „capete", cu şi fără titlu. Deşi îndreptată explicit împotriva postmodernismului, cartea recentă a lui H.-R. Patapievici are un stil nu mai puţin recent, comparabil pe alocuri cu eseurile sistematic nesistematice ale lui J. Derrida, de pildă. La această primă concesie făcută paradigmei postmoderne de sub care încearcă să iasă, volumul îşi adaugă alte câteva ambiguităţi: criteriul neclar al ordonării „capetelor" sau uzul inegal al aparatului critic. O carte excepţională şi

unică în felul ei, *Omul recent* amestecă lungi note de lectură ori strălucitoare apoftegme, strecurate printre argumente de natură filozofică sau teologică[2], pedante excursii bibliografice, polemice note infrapaginale sau chiar inedite impresii de călătorie. Astfel croită, cartea poate fi citită de la sfârşit către început sau invers, fără ca aceasta să modifice prea mult impresia sau chiar judecata finală. Genul aforistic, cultivat de autor cu premeditare, face atractivă o lectură selectivă, de tip holist, din parte spre întreg.
Deşi cuprinde aproape 500 de pagini dense, *Omul recent* este o carte deliberat scrisă pentru „nespecialişti" de către un autor venind din aceeaşi categorie, discutând însă o temă care ne priveşte pe fiecare. Proprietatea metafizică a modernităţii este ubicuitatea, urmând o lege de mişcare de tip cancerigen într-un organism ce şi-a pierdut imunitatea. Modernitatea nu mai e demult un simplu ambient; ea este o atmosferă care ne-a pătruns deja toţi porii, având totuşi secrete legături cu o tectonică de tip geologic a istoriei europene. La fel cum un stratigraf anticipează cutremurele, H.-R. Patapievici a decis să vorbească de această dată la modul profetic. Dacă *Cerul văzut prin lentilă* (1995) vedea viitorul nostru încă deschis *de* modernitate *spre* modernitate, *Omul recent* (2001) propune o revizie integrală a optimismului naiv afişat cu doar câţiva ani în urmă. „Viitorul e sumbru" *{OR,* p. 239) - ne anunţă acum H.-R. Patapievici, pentru a continua printr-o benefică şi nemiloasă demascare a ultimei specii caricaturale de om produsă de o

[2] Deşi nu lipsite de inadecvate repetiţii: vezi pagina 120 reluată identic în p. 443.

modernitate nechestionată. Este vorba de modernitatea tacită în care trăim zi de zi - obedienţi şi adormiţi, ca în faţa unui „de-la-sine-înţeles". La noi, o astfel de cronică a prăbuşirii nu are precedent, deşi despre limitele sau viciile modernităţii s-a mai scris. Noutatea, în cazul lui Patapievici, este conferită de o forţă vectorială care reuneşte mai multe argumente epistemologice într-un pasionant concert al persuasiunii. Ieşind de sub pana unui modern dez-amăgit, critica omului modern/recent ia curând forma unei neaşteptate confesiuni. Dacă, de pildă, un teolog mărturisit demască patologiile modernităţii, lumea refuză să-i asculte diagnosticul pentru că nu agrează din start terapia (religioasă). Când însă un tânăr elev al modernităţii se mărturiseşte înşelat în aşteptări, întrebările - mai mult decât simpla curiozitate - nu întârzie să apară. Care este, deci, principala sursă a decepţiei lui H.-R. Patapievici? Ce a trebuit să se petreacă pentru ca modernitatea să poată fi privită altfel decât ca un „neutru experiment epistemologic" iar postmodernitatea altfel ca o „nouă Renaştere"? Cu ce a modificat convingerile autorului nostru trecerea a doar şase ani?

O NOUTATE ROMÂNEASCĂ

Răspunsul trebuie căutat din aproape în aproape şi cred că este evocat - parţial, măcar - de spectacolul inculturării valorilor lumii postmoderne în mediul românesc. Să ne amintim că anii '90 ai României postcomuniste au fost dominaţi de o rezistentă febră a politicului şi a istoriei -

rezultată din schematismul proiectului social modern -şi de o admiraţie necondiţionată a Europei comunitare (privită prin sita ignorantă a benevolenţei). Horia Patapievici a fost cronicarul necruţător al rătăcirilor româneşti din acele vremuri. Atunci oamenii mai ieşeau încă pe străzi revendicând principii („libertate", „adevăr", „demnitate") ce clădiseră, veacuri în urmă, o civilizaţie. Erupţia consumerismului cinic, *„protevismul"* sau barbaria subversivă a culturii simulacrelor tehnologice flatând instinctele mediocre ale masselor şi elitelor, deopotrivă - toate acestea sunt, totuşi, fenomene mai ales recente în decorul vieţii româneşti. Stimulate de noua industrie mediatică românească (amestec de balcanism decadent, euforie californiană şi depresie sud-americană), indiferenţa narcotică sau criza post-istorică a pătruns la noi, într-adevăr, ca o terapie iluzorie la eşecul tranziţiei.
în 1996, la cea de-a doua ediţie a *Politicelor,* scriind cu nostalgia cărturarului de vocaţie, Horia Patapievici angaja hotărârea de a nu mai veghea asupra neorânduirilor minore ale cetăţii, urmînd să lase aceasta pe seama „profesioniştilor". Dar fundătura imediată în care s-a reprodus clasa politică românească a suprimat această dorinţă şi a comandat un nou breviar de prezenţă, cu titlul: „la pas cu impasul". Sunt sigur că o altfel de atenţie (vindecată de aşteptări deşarte) i-a revelat inteligenţei lui H.-R. Patapievici stări de fapt mult mai complexe în organismul românesc, gestant al unui foarte aparte tip de om recent. Acesta a fost conceput în eprubeta unor reacţii chimice fără precedent, adunînd toate neputinţele unei culturi tradiţionale (tribalism şi superstiţie) la inerţia economică şi grosolănia morală a moştenitorilor

socialismului comunist. S-a adăugat apoi etosul indecent al postmodernităţii, bazat pe cultul dispreţului pentru săraci, cinismul consumerist, fenta financiară, bâlciul democratic şi un prost gust canonic. La interstiţiile acestor suprafeţe, profilul omului recent apare în toată urâţenia sa. Formula *„fast foocl"* a fost îngurgitată din mers; tot din mers ne-am trezit cu o nouă paradigmă erotică: de la romanticul *„Iove affair"* s-a trecut la cinicul *„lustaffair".* Acest cult al uşurătăţii a luat definitiv locul eticii eroice şi revoluţionare care, în primăvara lui 1990, îi mâna pe studenţi şi pe intelectualii adulţi în Piaţa Universităţii (zona liberă de neo-comunism). Omul recent n-a făcut nici măcar efortul de a se naşte. El se târăşte buimac printre vestigiile culturii tradiţionale. Arhetipul antropologic al tradiţiei creştine fusese sfântul: bipedul vertical, cu aripi de heruvim şi nostalgii orbitoare, dar realizate. Arhetipul antropologic al postmodernităţii este larva fără memorie: un ins iniţiat în mistica neputinţei, arta plictisului şi retorica oboselii. Semn al sfârşitului, el este apoteoza sfârşelii. Omul recent a încetat să mai creadă în lucrurile care au făcut istorie timp de cinci milenii, fie că acestea înseamnă vigoarea sacrului, chemarea politicului, sau imperativul culturii. Singurul lucru moştenit din etica modernităţii este exerciţiul autonom al libertăţii, pus însă în slujba nihilismului. în Occident, cei care sunt asiguraţi pe viaţă nu mai ştiu nimic despre ceea ce i-a făcut, istoric, cu putinţă. Neaoşul recent e impasibil în faţa ratării sub comunism a propriilor părinţi şi victimă benevolă a consumerismului. Pe ecranele MTV (unde M este o variabilă), cultura consumeristă (care se hrăneşte din iluzia că noul

este mai bun) oferă „modelul suprem al personalităţii umane" *(OR,* p. 237). Cazul românesc impune un paradox: putem avea postmodernitate fără rădăcini moderne bine fixate în istorie, aşa cum în boala Alzheimer (specia postmodernă de eternitate, cf. *OR,* p. 15) începi să uiţi în ordine inversă tot ceea ce memoria conştiinţei a reţinut vreodată. Formele multiple de amnezie a celui care crede că s-a născut primul şi vrea să moară ultimul în istorie *(homo americanus)* se reproduc cu resentimentul şi claustrofobia celui care nu suportă diferenţa sau alteritatea *(homo sovieticus).* „Comunismul a făcut doar începutul, a cîntat uvertura. Adevăratul loc de naştere al ororilor care vor veni este o combinaţie între China colectivistă şi America ideologiilor extremiste" *(OR,* 240).

Volumul lui H.-R. Patapievici este o critică a modernităţii din perspectiva naufragiului postmodern al valorilor occidentale în vorba şi portul ţărilor din răsărit. Epava, ca metaforă, este o prezenţă deopotrivă abandonată şi înţepenită. Autorul nostru gândeşte postmodernitatea ca pe o „pseudomorfoză" a modernităţii, deci într-un raport de continuitate agonică cu timpurile mai vechi. Rămâne neclar care ar fi sursa şi momentul istoric al rupturii între cei doi timpi ai modernităţi - atât de diferiţi, totuşi. Din păcate, în paginile cărţii, raportul acestei critici simultane (a modernităţii şi postmodernităţii) este inegal şi ascuns. Paragrafele dedicate postmodernităţii survin aleatoriu (mai puţin §33-35) în desfăşurarea unui volum preocupat de condiţia de posibilitate a omului recent, mai degrabă decât de a sa devenire întru nefiinţă (cu excepţia remarcabilă a devastatoarelor critici din paragrafele §85-§87,

respectiv §127-l 29). In pofida referinţelor făcute - *en passant* - la adresa „spiritului subversiunii", „sfârşitului moralei", a „temporalităţii degradate" sau a „relativismului" în postmodernitate, cantitatea masivă a volumului rezultă din analiza conceptuală a modernităţii, configurată în istoria Europei ca proiect definitiv al emancipării umane. Celui care se aşteaptă să citească o *fişă clinică* la zi, sau un *portret robot* al subiectului postmodern, Patapievici nu-i oferă decât poate o promisiune, din perspectiva unei genealogii.[3] Titlul, deşi seducător, nu acoperă integral conţinutul cărţii.

[1] O altă notabilă absenţă a volumului o constituie tema globalizării, care din perspectiva criticii capitalismului, merita poate o analiză. Spectrul dramatic al polarizării lumii între cei tot mai puţini şi tot mai bogaţi, respectiv cei tot mai mulţi şi tot mai săraci, criza sistemului clasic de educaţie în lumea occidentală, degradat sub presiunea tehno-ştiinţei, deci a pieţi i (pentru care ceea ce nu se cumpără *nu merită şi nu trebuie* să existe), precum şi îngrijorătorul dezechilibru de putere între numeroase state ale lumii şi marile corporaţii financiare globale face obligatorie rediscutarea conceptului politic „de stânga" , din perspectiva unei sensibilităţi creştine. Pe această temă (economie-teologie), sugestii importante se găsesc în D. Stephen Long, *Divine Economy. Theology and Market,* Routledge, Londra, 2000. Pentru o critică a teologiei de dreapta, vezi J. Milbank, *Word Made Strânge,* Blackwell, Londra, 1997. Acelaşi autor britanic a propus o regândire a socialismului creştin, cf. J. Milbank, „Socialism of the Cift, Socialism by Grace", *New Blackfriars,* voi. *77* (1996) no. 9, p. 544 sq. Sunt responsabil pentru o prezentare insuficient de critică a manifestului „post-secular" al teologului britanic în: „Ultima instanţă: teologia. Manifestul post-secular al lui John Milbank", *Studia Theologica* I (2003) 1, ediţie online http://www2.cnet.ro/studiatheologica/: un punct de vedere exprimat în favoarea liberalismului apare în articolul lui Christopher J. Insole, „Against Radical Orthodoxy: The Dangers of Overcoming Political Liberalism", *Modern Theology* 20 (2004) 2, 213-241.

Privit în linii mari, volumul lui H.-R. Patapievici este deopotrivă exigent şi accesibil. *Exigent,* întrucât nu se rezumă la importul de clişee negativiste, ci reia pe cont propriu gândirea temeiurilor modernităţii. *Accesibil,* întrucât renunţă din start la pedanteria scorţoasă a tomurilor academice. într-un slalom impresionant printre teme extrem-diverse, autorul oferă spectacolul reconfortant al unei inteligenţe vii, fără ezitări sau complexe (toate complexele se reduc la cel de inferioritate). în mod admirabil, Horia Patapievici şi-a asumat riscul de a ataca subiecte aproape (încă) *tabu* pentru intelighenţia română, cum ar fi atitudinea omului recent faţă de avort, adulter, homosexualitate. Este un manifest dialogic scris parcă într-un colegiu din vechea Europă - iar micul Tescani, unde o bună parte din texte au fost scrise, merită acest nume. Avem confesiunea virilă şi curajoasă a unui gânditor religios care ştie în primul rând ce *nu vrea* - pentru el şi semenii lui. *Summa summarum,* dacă scopul ei direct şi explicit a fost acela de a-şi transforma cititorii în nişte „moderni tulburaţi", cartea este un succes. Totuşi, chiar acolo unde face un câştig, Horia Patapievici consemnează câteva pierderi.

GENEALOGIA MODERNITĂŢII

Chiar şi pentru un volum de 500 de pagini, o critică generală a modernităţii - din simultana perspectivă a filozofului, a moralistului, a politologului, a istoricului, a teologului - rămâne, astăzi, o sarcină imposibilă. Acolo

unde argumentul câştigă în extensie, pierde din precizie. Acolo unde dobândeşte complexitate, gândul altoieşte prolixitatea. Şi toate acestea pentru că „lumea modernă" este un subiect chiar enorm iar abordarea lui poate fi sistematică şi convingătoare doar dintr-o poziţie asumată. Dar frustrant în lectura lui Horia Patapievici este să descoperi tocmai refuzul acestei transparenţe, care explică circularitatea sau incompletitudinea câtorva din argumentele sale. Parcurgi cartea ca un pământ lagunar străbătut de ape, în care revenirea are o funcţie cardinală.

Cititorul revizitează ciclic diferite teze epistemologice, cum este cea a lui Max Weber despre etica protestantă şi spiritul capitalismului (teza revine în paliere foarte distanţate unul de altul, vezi *OR.,* p. 102 şi pp. 349, 357). Acestea nu par încadrate de un argument focal, capabil să-şi centreze pe propria orbită argumentele satelit. De la problema naşterii fizicii ca ştiinţă autonomă (§12-§14), cititorul este invitat peste doar câteva pagini mai jos (§19) la o digresiune pe tema „omului baroc" iar apoi pe tema complexelor psihologice ale europeanului în epoca post-iluministă (§21). Această distribuţie a gândurilor într-un arhipelag de referinţe livreşti slăbeşte, în fapt, forţa argumentului central. Ritmată de gustul pentru fragmentar şi apetitul pentru exhaustiv, cartea se transformă în cele din urmă într-o bogată colecţie de fărîme. Voi întări observaţie prin alte câteva exemple.

H.-R. Patapievici începe, abrupt, cu nararea mutaţiei epistemologice produse în modernitate, care constă în transferul atributelor tari ale Fiinţei (Dumnezeu) asupra

naturii (creaţiei). Fixând naşterea modernităţii în secolul XVII, când cunoaşterea tehnică devine „noua divinitate" a ştiinţelor, H.-R. Patapievici lasă nediscutată complexitatea preistoriei acestui moment (cu excepţia referinţei la Abelard sau Guilelmus din Conches, *OR* §9). Fireşte, „Gott ist tot" rămâne de la Nietzsche încoace modelul nedepăşit de interpretare a modernităţii, dar această proclamaţie, dincolo de sensul ei profetic, trebuie mai bine înţeleasă în termenii ei istorici. Dar cititorul rămâne cu impresia că între poziţia teologică asumată, respectiv, de Platon, Părinţii Bisericii şi ultimii scolastici, diferenţa este neglijabilă. El evită o discuţie a raportului între virtutea păgînă şi virtutea creştină (socotite de Nietzsche în mod egal resentimentare), care să elucideze într-un fel, măcar, bunătatea şi noutatea Evangheliei în raport cu *paideia* grecească, diferenţa dintre o teologie a întrupării şi exegeza mitologică grecească (de la Platon până la Porfir sau lamblicus). Fără a nega contrastul dintre proiectul modernităţii şi *orice* cultură sacră care o precede, găsesc ingrată imensa paranteză în care istoria teologiei creştine este introdusă de H.-R. Patapievici.
în analiza autorului, rămâne nediscutată genealogia „teologiei seculare" în secolul XVII şi, consecutiv, premisele spirituale ale „morţii lui Dumnezeu". Mai întâi, trecerea de la teologia scolastică (sec XIII-XIV) în modernitate rămâne neclară, deşi aceasta ascunde o istorie plină de tâlcuri. Ar fi vorba despre întâlnirea între tradiţia religioasă iudeo-creştină şi spiritul culturii greceşti, aflate încă din epoca patristică într-un dialog critic semnificativ. Apariţia filozofilor

arabi (Averroes, în primul rând) pe scena istoriei ideilor rămâne decisivă, în plin ev mediu, pentru constituirea proiectului scolastic occidental (diferit în date de cel bizantin, găzduit în sec. XIV). Doctrina „dublului adevăr" este indispensabilă pentru înţelegerea adecvată a evoluţiei gândirii tom iste (psihologia din spatele celor cinci argumente, de pildă) în raport cu tradiţia precedentă. Când spun aceasta, mă gândesc la diferenţa de înţelegere a acordului între credinţă şi revelaţie la Toma d'Aquino (t1224) şi, respectiv, Maxim Mărturisitorul (+662). Geniul din spatele sintezei hristologice bizantine afirma în celebrele sale *Capete gnostice* (§9) următoarele: „credinţa este o cunoştinţă adevărată întemeiată pe *principii ce nu pot fi demonstrate,* ca una ce este temelia lucrurilor mai presus de minte şi de raţiune."[4] O asemenea premisă de lucru n-ar fi putut schiţa arhitectonica tomistă a *Summei teologice.* în al doilea rând, vizez diferenţa dintre noţiunea patristică de contemplaţie naturală *(physikc theoria)* - un exerciţiu spiritual precedat de asceza despătimirii - şi orientarea analitică a filozofiei naturale în scolastica târzie. Această incongruenţă se explică prin ataşamentul Părinţilor Bisericii pentru distincţia între creaţia divină *(ktisis)* şi lumea posterioară Căderii *{kosmos,* pentru latini *natura)* - în care putem găsi doar *vestigii* (Augustin) sau *raţiuni* (Maxim) ale ordinii paradiziace, în al treilea rând, mă gândesc la determinarea radical apofatică a Dumnezeirii în tradiţia creştinismului

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete gnostice" (§9), în *Filocalia* voi. 2, trad. rom.: D. Stăniloae, Bucureşti, Ed. Harisma, 1993², p. 152.

patristic, pe care deja la Toma o descoperim într-o formă coruptă. (Vezi capitolul despre „numele divine" din *Summa theologica* I. q. 1 3, art. 2, unde *via affirmativa* este privilegiată în raport cu *via negativa.* Compară aceasta cu Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine,* unde discursul hiperbolic are o definitivă preeminenţă.)
Consecinţele acestor inovaţii - care, desigur, pot fi aici detaliate în chip satisfăcător - nu pot fi subestimate. Aşa cum vom vedea, nominalismul şi doctrina scotistă a univocităţii fiinţei n-au rămas doar câteva idei abstracte scrise într-o latină artificială. Teologia, spiritualitatea şi întreaga cultură creştină occidentală - de la arhitectură la muzică şi artele plastice - au fost afectate de aceste schimbări de paradigmă. Deşi supusă în intenţii proiectului universal al Bisericii creştine (care afirmă sfinţenia ca primă vocaţie a omului în lume), scolastica barocă a lăsat culoar liber pentru nişte mutaţii metodologice decisive. Pe de altă parte, patristica n-a inhibat procesul de maturizare a gândirii ştiinţifice, care înainte de Renaşterea italiană a cunoscut o extraordinară efervescenţă şi în Bizanţ. O relectură a disputelor dintre partida umaniştilor (e.g., Teodor Metochites) cu monahii isihaşti ar putea stabili în ce măsură avocaţii teologiei mistice (Grigorie Palamas, în special) nu pretindeau din partea savanţilor (Nichifor Gregoras, Barlaam Calabrezul, etc.) decât o limitare a pretenţiilor lor de cunoaştere, iar nu suprimarea facultăţilor gândirii matematice. Firește, discuţia este mult mai complexă, dar evaluarea acestui moment ar fi fost probabil benefică, mai ales

în virtutea apartenenţei declarate a autorului la tradiţia Bisericii răsăritene.
Obiectivarea conceptuală a Dumnezeirii şi imaginarea divinului ca fiinţare supremă care suportă atributele supreme ale fiinţei create *{ens supremum)* - sunt poziţii adoptate de tradiţia scolastică târzie, dar fără precedent în laboratorul teologiei patristice. Dimpotrivă, Grigorie de Nyssa (t394) - socotit de al doilea sinod de la Niceea (787) „Părinte al Părinţilor" - avertizase cu un mileniu înainte: „orice concept format pentru a încerca să atingă sau să circumscrie natura divină nu reuşeşte decât să înfăţişeze un idol al lui Dumnezeu, fără a-L face deloc cunoscut pe El".[5]
Dacă tentaţia obiectivării este echilibrată la Toma d'Aquino prin doctrina despre *analogia entis,* revoluţia adusă de Duns Scotus prin teoria univocităţii este cu totul remarcabilă, deschizând drumul - prin conjuncţie cu nominalismul - către configurarea „onto-teologiei" moderne.
Univocitatea predicaţiei („a fi" are aceeaşi greutate când se spune despre Dumnezeu sau despre natură) îi va permite mai târziu lui F. Suarez (ti 61 7) să separe formal ontologia (sive *metaphysica generalis)* de *metaphysica specialis,* care îşi ia ca obiect de studiu *summum ens.* Şcoala metafizică germană *(Schulmetaphysik)* - criticată ulterior de Kant - va diviza acest ultim departament al ontologiei în trei discipline *(theologia rationalis, psychologia rationalis, cosmologia rationalis),* între care teologia raţională (divizată de Kant între o teologie naturală sau cosmoteologie şi,

[5] Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise,* II, 165 (PC44, 337 b).

respectiv, o teologie transcendentală sau ontoteologie) primeşte sarcina demonstrării existenţei lui Dumnezeu.[6] Dumnezeu este condamnat iremediabil la statutul de subiect subzistent *(subjectum)* într-o formulă la care au aderat aproape toţi modernii: Descartes[7] vorbind despre *causa sui* ca „substanţa infinită, independentă, în mod suprem inteligentă şi puternică" *(Responsiones I, IV),* Spinoza postulând „substanţa cu infinite atribute", Malebranche tematizând „Fiinţa infinit perfectă", Leibniz statuând „raţiunea suficientă" *{Principes de ia Nature et de ia Grace,* §8), Kant recunoscând „fondatorul moral al lumii" *{Critica raţiunii practice,* passim) iar HegeT consacrând „conceptul însuşi", fără a disocia între fiinţă şi Dumnezeu, respectiv, între natura umană şi natura divină.[8] Această suită de gânditori sunt responsabili pentru ceea ce Martin Heidegger numise prin „constituţia onto-teologică a metafizicii."
în esenţă, construcţia discursivă a teologiei scolastice (cu care contrastează major elaborarea retoric-poetică şi orientarea mistică a teologiei răsăritene) a condus treptat la dispariţia spiritualităţii teologice şi a teologiei duhovniceşti

[6]1. Kant, *Critica raţiunii pure,* „Dialectica transcendentală" (II. 3, §7), trad. rom.: N. Bagdasar, Bucureşti, Ed. IRI, 1994, p. 477.

[7] Pentru o analiză detaliată a poziţiei lui Descartes, vezi: J.-L Marion, *Questions cartesiennes* II, «La *causa sui»,* Paris, PUF, 1996, 143-l82. Pentru o istorie a onto-teologie, vezi articolul cu acelaşi titlu în J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de theologie,* Paris, PUF, 1998.

[8] In opinia lui Charles Taylor, unul dintre cei mai avizaţi exegeţi ai lui Hegel şi unul dintre cei mai profunzi gânditori ai postmodernităţii, „Flegel însuşi a fost primul teolog «al morţii lui Dumnezeu»" *(Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 494).

în Evul Mediu latin. Din definiţia lui Dumnezeu lipseşte fie caracterul personal (înlocuit printr-un simplu construct metafizic[9], Dumnezeu redevenind Primul motor sau Arhitectul-, ceasornicar ce nu poate primi rugăciuni sau jertfe[10]), fie ortodoxia dogmatică a tradiţiei (spiritualitatea fără gramatică teologică a misticilor baroci). în acest fel, „moartea lui Dumnezeu" n-a fost doar posibilă, ci şi necesară. Deconstrucţia „idolului conceptual" al tradiţiei onto-teologice este sarcina prealabilă oricărei veritabile resuscitări a gândirii teologice creştine. Numai o tradiţie metafizică datorată mai mult grecilor post-socratici decât Evangheliei a făcut cu putinţă „moartea lui Dumnezeu". Când nebunul lui Nietzsche exclamă: „voi l-aţi omorât", el acuză consimţirea treptată a lumii apusene la ideea abstractă şi moralizantă de Dumnezeu. Dumnezeu nu mai este, în acest caz, decât un bun de consum în cadrul religiei civice. Creştinismul nu mai este

[9] Este concluzia survolului istoric făcut de J.-L. Marion, „Esquisse d'une histoire des definitions de Dieu â l'epoque cartesienne", *Questions cartâsiennes* II, puf, 1996, 22l-283.

[10] M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957) în *Identităt und Differenz,* Gunther Neske, Pfullingen, 1957, 60-61; cea mai pertinentă interpretare teologică a lecturii heideggeriene la istoria metafizicii aparţine, în opinia mea, lui J.-L. Marion. Vezi mai ales *L'idole et la distance,* Fayard, Paris, 1977; *Dieu sans l'etre,* Communio/Fayard, Paris, 1982; « Theologiques », în Jacob, A. (ed.), *L'Univers Philosophique,* PUF, Paris, 1990, p. 17-25; Vezi şi comentariul şi avertismentul lui J.-L. Marion, „De la "mort de Dieu" aux Noms Divins : l'itineraire theologique de la metaphysique", în D. Bourg (ed.), *L'etre et Dieu,* Paris, Du Cerf, 1986, p. 112: „Le theologien ne doit pas livrer Dieu â la philosophie, comme Judas a livre le Christ â Ponce Pilate, ou comme Ponce Pilate, le sachant innocent, l'a livre ă ses executeurs".

un fluviu de viaţă axat pe vocaţia transfigurării omului, ci se mărgineşte la funcţia de legislator moral al unei conştiinţe frigide, rigide şi mai ales vinovate. Din cotloanele fricii,şi ale frustrării s-a născut şi visul confortului materialist al erei industriale. Din punct de vedere teologic, „moartea lui Dumnezeu" nu reprezintă deci decât un moment terapeutic. El consemnează disoluţia unei subtile dar foarte răspândite forme de idolatrie. Trecerea de la idolul conceptual al metafizicii la icoana doxologică a liturghiei nu este deloc facilă. „Moartea lui Dumnezeu" nu implică în primă instanţă un angajament ateu radical, definit prin indiferenţa faţă de problema divinului sau prin negarea persistentă a Revelaţiei atât ca actualitate, cât şi ca posibilitate."

DEICIDUL NIHILIST

Deşi recurge frecvent la textele lui Nietzsche, H.-R. Patapievici nu pare să adopte acest model de interpretare a „morţii lui Dumnezeu". Dimpotrivă, el tinde să identifice în chiar conţinutul proclamaţiei creştine germenii acestui

" H.-R. Patapievici defineşte acest ateism spiritual al modernităţii prin fericita formulă *horror Del.* Am încercat să analizez semnificaţia „morţii lui Dumnezeu" din perspectiva distincţiei între „ateismul conceptual" şi „ateismul spiritual" în eseul intitulat „Nebunul şi profetul. O interpretare pascală a «morţii lui Dumnezeu»", *Altarul Banatului* XII (2001), l-3, 22-44. Despre legătura dintre ateismul modern şi teologia occidentală scolastică, vezi volumul lui Michael Buckiey, S.J., *At the Origins of Modern Atheism,* New Haven, CN., Yale University Press, 1987.

eveniment epocal al modernităţii. *Dar* este cel puţin hazardat să afirmi că „moartea lui Dumnezeu" reprezintă un principiu epistemologic implicat de bunavestire creştină *{OR,* p. 87). Identificarea temei spirituale a absenţei sau a retragerii lui Dumnezeu - încercată de Moise în pustie, de profetul David în rugăciune şi, altfel, de Hristos în Grădina Ghetsimani - cu proclamaţia modernă a „morţii lui Dumnezeu" pare mai degrabă aleatorie. Tradiţia n-a vorbit despre „moartea-şi-învierea lui Dumnezeu" (O/?, p. 86), ci doar despre „moartea şi învierea lui Hristos". După învierea Domnului şi pogorârea Duhului, ochii credinţei - care practică obligatoriu „ateismul" conceptual în rugăciune (refuzînd identificarea lui Dumnezeu cu orice concept sau imagine) - percep absenţa lui Dumnezeu ca *retragere.* Această dialectică a retragerii şi apariţiei are, la nivel personal sau comunitar, o dimensiune pascală.
Dimpotrivă, idolatria conceptuală a teologilor seculari construieşte o „metafizică a prezenţei" derivată din premisa grecească conform căreia „a fi" înseamnă necondiţionat „a fi prezent". Dar acest intelectualism nu lasă loc unei înţelegeri dinamice a lui Dumnezeu - proprie unei autentice vieţi religioase, trăită în meditaţie şi rugăciune - conducînd în cele din urmă spre reificarea divinului, epuizarea sa conceptuală şi, inevitabil, spre ateism spiritual. La urma urmei, modernii - aflaţi deja în posesia briciului lui Ockham - aveau toate motivele să suspecteze ineficienta mecanic-cauzală şi futilitatea logic-matematică postulatului *existenţei* lui Dumnezeu. Dintr-un timp al *negării* unei anumite imagini despre Dumnezeu, modernitatea a devenit un timp

al *uitării* problematicii divinului. Exegeza făcută de Eliade timpului profan al modernităţii nu contestă faptul renunţării *consimţite* a omului recent la întrebările clasice privind sufletul, mântuirea sau Dumnezeu. Uitarea modernilor târzii nu este doar pasageră şi involuntară, ci cronică, profund dezrădăcinată.

Dintr-o insuficientă analiză a surselor scolastice ale teologiei seculare din secolul XVII derivă, cred, şi expunerea parţială a motivaţiilor teologice şi psihologice prezente în geneza protestantismului. Este de notorietate reacţia violentă a lui Martin Luther împotriva „modei aristotelice" care domina teologia catolică în epoca lui F. Suarez. Prin reîntoarcerea la tema paulină a „nebuniei crucii" (/ *Corinteni* 1) şi a „justificării prin credinţă" *{Romani* 5) luteranismul căuta sursa de viaţă şi de autenticitate existenţială proprie creştinismului primar. Că acest proiect nu s-a putut menţine fără o imediată recesiune pietistă devine explicabil din perspectiva relaţiei false întreţinută de protestantism cu manifestul teologic al tradiţiei apostolice, de ale cărei exigenţe spirituale (practica liturgică, incluzînd regula postului, instituţia paternităţii duhovniceşti etc.) liderii Reformei s-au dispensat cu uşurinţă. S-ar putea ca pietismul protestant să reproducă în plan emoţional-afectiv mecanismele obiectivării intelectuale a Dumnezeirii din scolastica târzie.

Aşa cum din *Omul recent* lipseşte o analiză a momentelor vitale din evoluţia gândirii teologice europene, destinul filozofiei moderne este trasat la rându-i într-o manieră frugală, în doar câteva pagini dedicate mai ales autorilor britanici. Autorul marchează poate insuficient noutatea

momentului cartezian care plasează subiectul epistemologic absolut în epicentrul oricărei ontologii posibile. Că „res cogitans" domină întreaga istorie a gândirii moderne până la apariţia maeştrilor bănuielii (Marx, Nietzsche, Freud) - iată un truism al cărui potenţial hermeneutic rămâne nexplorat. Din această decizie provine şi interpretarea postmodernităţii ca paradigmă coextensivă modernităţii, în fond, totul depinde de modul în care gândim relaţia dintre tradiţia creştină premodernă (evul mediu, scolastica) şi modernitate ca atare. H.-R. Patapievici ezită parcă să tranşeze. Prin recurs la savanţi catolici (precum P. Duhem sau E. Gilson), el evocă fertilitatea matricii medievale al cărei fruct este inteligenţa primilor moderni. Pe de altă parte, el discută modelul discontinuităţii (I. P. Culianu), socotind secolul XVII (posterior Reformei protestante) responsabil pentru lichidarea moştenirii tradiţiei creştine. Dacă modernitatea este înţeleasă ca o entitate culturală marcată încă de un etos creştin (ceea ce este negreşit adevărat, gândindu-ne la istoria medicinei, bunăoară), atunci postmodernitatea apare ca o ruptură radicală. Dimpotrivă, dacă modernitatea este considerată o paradigmă spiritual atee (moartea Dumnezeului viu al lui Pascal, dar şi a dumnezeului filozofilor esenţialişti), atunci postmodernitatea nu face decât să-i consume ultimele resurse.
în ce mă privește, consider că subiectul postmodern - desubstanţiat, iraţional, soporific - împărtășește toate păcatele modernului, medievalului şi anticului laolaltă (toţi, altminteri, nelipsiţi de virtuţi). La iubirea de plăceri a modernului, postmodernul ştie să adauge uneori fanatismul

ideologic al medievalilor sau cinismul dezabuzat al anticilor. Privită ca timp sau răscruce, postmodernitatea întrupează paradoxal faimosul cuvînt al lui Holderlin (reluat de Heidegger în numeroase rânduri): „de acolo de unde ne vine pieirea ne vine şi salvarea" („Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch", - o expresie neconvertibilă direct în formula lui H.-R. Patapievici: „se poate pierde acolo unde se câştigă"). Avem datoria, înainte de a ne resemna cu înfrângerea, să lăsăm viitorul deschis pentru lucrarea Neştiutului. Ştim că postmodernitatea a eliberat relaţia prezentului cu trecutul de rivalitatea mimetică a conştiinţei moderne crescută sub ideologia iluministă, lăsînd loc unei reveniri la virtuţile tradiţiei.
Postmodernitatea e un risc (al amestecului), dar şi o imensă oportunitate (a alegerii). La amurgul modernităţii am putea înţelege proporţiile căderii lumii care a instituit autonomia secularului, migrând lent spre acea „margine de tăcere" (VI. Lossky) în care o Lumină neînserată şi mântuitoare *(das Rettende)* îl cheamă pe fiecare, după numele său. în chip fericit, H.-R. Patapievici dă glas acestei chemări: „cu adevărat în afara modernităţii nu se află decât cel pentru care afirmaţia «Viu este Domnul Dumnezeul nostru» a devenit o *realitate istorică* necesară. Aici fiecare cuvînt este important. Contează atît faptul că Dumnezeu ESTE, care este principiul universal, este VIU, că Dumnezeu este DOMNUL şi că el este al NOSTRU - al oamenilor vii, muritori, concreţi, (repetabili. Nu «zeul», nici «zeii» ne mai pot salva. Ci numai DUMNEZEU" *(OR,* p. 125).

SOLUŢIA TEOLOGICĂ: CÂTEVA REZERVE

Aceasta este o decizie fundamentală, valorând mai mult decât o concluzie teoretică. Căci *la inexistenţa lui Dumnezeu replica nu este dată prin contradicţie, ci prin contrariere.* înarmat cu această remarcabilă intuiţie, H.-R. Patapievici nu cred că duce până la ultimele consecinţe imperativul practic al contrarierii. De altfel, *Omul recente* departe de a preciza relaţia între diagnostic şi terapie, obnubilată de referinţe uneori foarte eterogene. Sugerez aici faptul că nu putem folosi întotdeauna necritic un diagnostic bun pus de un autor cu soluţii vădit proaste (e. g.: F. Nietzsche sau G. Vattimo, de care volumul face uz constant). Mai precis, cred că avem nevoie de o critică de inspiraţie creştină a modernităţii pentru a adopta o soluţie creştină, iar nu oricare alta. Lipsesc referinţele la acea suită de gânditori creştini cu manifeste opţiuni pentru stânga socialistă dar europeană- cum au fost J. Ruskin, Ch. Peguy, E. Mournier, P. Ricoeur, S. Weil sau E. lonescu. Evanghelia nu este un text care livrează *imediat* soluţii politice. Ea cultivă mai degrabă un etos şi o sensibilitate. Când este, deci, vorba despre teologie politică, nici Cari Schmidt, nici gruparea *Esprit* nu s-au putut înşela în *toate* privinţele. Discuţia relaţiei între politic şi teologic merită reluată, iar H.-R. Patapievici o face cel puţin sub titlu de promisiune. El omite referinţele canonice la operele teologice care, în Occident, au deconstruit modernitatea cu argumente mai subtile decât cele folosite în bulele papale de secol XIX. Cu excepţia filozofului de la Port-Royal sau a lui G. Bernanos, lipsesc

numele unor gânditori catolici de referinţă, cum sunt Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac sau Louis Bouyer, fără a mai menţiona filozofii din jurul grupării *Communio.* Afară de S. Bulgakov şi A. Scrima, din tradiţia ortodoxă nu este integrat în discuţie, polemic sau simpatetic, nici un teolog sau gânditor semnificativ din şcoala rusească - de la slavofili la sofiologi - ori, mai recent, din şcoala grecească. Surprinzător, nici autorii occidentali care ar fi putut fi suspectaţi de consangvinitate religioasă cu H.-R. Patapievici nu îşi fac apariţia în orizontul cărţii. Până la un punct, cel puţin, autorul pare decis să ducă o cursă pe cont propriu. Aceasta nu este o obiecţie la capitolul *erudiţie,* „în genul tinerilor" sau al „specialiştilor." Mai curând, este o observaţie la capitolul *înrudiri.* Pentru un cititor de formaţie teologică, pledoaria finală a lui H.-R. Patapievici nu *părea* fi formulată în interiorul unei tradiţii articulate vizibil, cu referinţe istorice sau contemporane accesibile. Nu ştim dacă soluţia religioasă propusă, în termeni creştini, rimează cu măcar una dintre marile voci critice ale tradiţiei Bisericii apostolice. Nu vedem cum simpatiile politice liberale ale autorului ar putea rămâne solidare până la capăt cu soluţia religioasă dată pentru ieşirea din nihilism. Suntem privaţi de-o schiţă a societăţii în care acest manifest al identităţii religioase nu este condamnat la izolare, ca orice subiectivism antimodern, dar nici nu regresează în fundamentalism, după visul teocratic al premodernilor. Cititorul nu află nici unde ar sta H.-R. Patapievici între partida gânditorilor politici liberali (faţă de care exprimă vădite simpatii) şi cea a

comunitarienilor (în genul lui A. Maclntyre, spre care discursul său despre tradiţie înclină).
Nu ne este dat să aflăm dacă liberalismul poate scăpa de ispita universalismului inchizitorial - o tentaţie poate mai periculoasă pentru ideologiile moderne decât pentru religiile Cărţii. Nu ştim nici dacă soluţia comunitarienilor poate conduce la un *modus vivendi* real. Vor putea oare comunităţile care compun societatea pluralã să evite conflictul, doar plătind preţul scump al segregării? La afirmaţia „Viu este Domnul Dumnezeul nostru", omul societăţii plurale va întreba pe bună dreptate: care Dumnezeu şi de ce tocmai El? De ce un singur Dumnezeu şi nu mai mulţi? în sfârşit, *cum* anume o revendicare religioasă mono- sau politeistă nu va duce - ca astăzi în Kashmirul populat de musulmani şi hinduşi - la încăierările din perioada anterioară epocii iluministe? Răspunsul la aceste întrebări nu se poate articula decât din interiorul unei teologii politice. în acest punct, este neclar dacă H.-R. Patapievici acceptă sau nu provocarea modernităţii seculare care *cere* izolarea discursului religios în sfera privată sau dacă, dimpotrivă, el îşi imaginează un spaţiu public capabil să găzduiască, cu ajutorul unei etici procedurale, o dezbatere pe tema idealurilor comune ale unei societăţi cosmopolite.
Ceea ce, însă, merită poate un comentariu mai amplu este referinţa indirectă la cuvintele proorocului llie (III Regi 17, 1) care „a zis către Ahab: «Viu este Domnul Dumnezeul lui Israel, înaintea Căruia slujesc»". Orice mărturisire religioasă („Viu este Domnul Dumnezeul nostru") are un sit

propriu al rostirii - iar pentru un creştin acest loc privilegiat este, foarte simplu, biserica. Autorul aproape că lasă sub tăcere acest raport indispensabil cu *topos-u*\ chemării şi al recunoaşterii noastre ca popor al lui Dumnezeu. Ieşirea din modernitate rămâne încă problematică, deşi Liturghia ne propune explicit exodul de sub puterea veacului. Aflăm din „cuvântul înainte" al cărţii că modernitatea este un operator transcendental, la care nu putem renunţa printr-un simplu act de voinţă. Atunci nu putem avansa decât această banală întrebare: *este oare modernitatea pentru moderni mai mult decât era antichitatea pentru antici?* Implica oare pentru primii creştini ieşirea din *lumesc*- niciodată din lume - un efort mai mic decât asceza creştinilor de astăzi? înclin să cred că *nu,* întrucât înaintea modernităţii sau antichităţii, căderea lui Adam este condiţia noastră transcendentală. La această observaţie teologică poate fi adăugat un apăsător contra-exemplu istoric, oferit de cultura şi civilizaţia musulmană, de o impresionantă rezistenţă şi vitalitate (uneori, dar nu întotdeauna regresivă) în faţa presiunii seculare.
Faptul că H.-R. Patapievici omite discutarea acestei mari excepţii rezonează indirect cu imprecisul soluţiei sale teologice (§153-l64). Opţiunea autorului este, fără îndoială, mărturisit creştină. Ceea ce cititorul nu va afla este răspunsul la o întrebare fundamentală în context postmodern: *de ce mai degrabă creştinismul şi nu, bunăoară, islamul?* Sau, altfel spus, de ce „Viu este Domnul Dumnezeul nostru" reprezintă începutul unei rugăciuni rostite într-o biserică şi nu într-o sinagogă sau moschee? Dar avem oare

nevoie, în opinia lui H.-R. Patapievici, de o biserică în care să putem ieşi, mistic şi liturgic, din logica nihilistă a modernităţii? Autorul nu ne răspunde direct, preferând să facă o apologie a *spiritului* creştinismului aflat sub fascinaţia pentru ideea imaterialităţii trecerii Duhului (§1 55) şi chiar a dispariţiei creştinismului istoric („dogme + instituţia tradiţională - *istoric* tradiţională a Bisericii"), datorită caducităţii ideii de temei ultim („Scriptura, Revelaţia", *OR.,* 416). Ce ne rămâne în acest caz? Un creştinism poetic - literalmente in-consistent -în care „va trebui să învăţăm să ne sprijinim pe aer, miresme, petreceri, petreceri şi sufluri" *(OR,* p. 417). La critica gnosticismului *{OR., p.* 415), Horia Patapievici adaugă doar două pagini mai jos o apologie *aparent* dochetistă a Duhului. Este un text ce respiră un aer non-confesional, care propune relaţia cu Dumnezeu dispensată - dacă am înţeles bine - de materialitatea relaţiei cu Scriptura şi sacramentele Bisericii.[12] în afara unei referinţe infrapaginale la taina Euharistiei *(OR,* p. 410, n. 626) - menţionată ca argument al prezenţei egale a lui Dumnezeu în istorie - creştinismul înfăţişat de H.-R. Patapievici are puţine contururi sau e chiar desubstanţializat *(OR.,* p. 416). Or, chiar precedată de o pledoarie pentru discernământ, cum şi-ar putea câştiga autoritatea spirituală această invitaţie la ceea ce un maliţios ar putea numi aprofundarea mistică a vagului? Era oare modul de viaţă al credincioşilor în epoca Bisericii primare condusă de acest

[12] Câteva rezerve faţă de formula triadologia propusă în aceste fragmente au fost exprimate de Alin Tat, *„Omul recent* şi teologia. Glose la Patapievici", *Vatra* 1/2003, p. 67.

criteriu al non-apartenenţei „instituţionale"? Cine însă a *instituit* Biserica? Este, apoi, ceva nou în discreditarea postmodernă a temeiului, dacă ne gândim la poziţia filozofilor sceptici în Antichitate? Am să încerc să răspund acestor întrebări în ordine inversă.

ÎNTEMEIERI

Este notorie afirmaţia lui Platon'[3] despre ţelul filozofiei, care este cunoaşterea primelor principii, de a căror demonstrabilitate Aristotel s-a îndoit, arătînd caracterul vicios al regresului logic la infinit.[14] Scepticii au mers mai departe, îndoindu-se de posibilitatea cunoaşterii în genere, în timp ce stoicii şi epicureicii au admis-o din perspectiva postulatului evidenţei percepţiei. *Proiepsis* - sau prejudecata, în termeni moderni - a fost acceptată ca o componentă indispensabilă a oricărui discurs (la această concluzie revenind în secolul trecut hermeneutica fenomenologică).[15] Clement Alexandrinul a văzut un simplu act de credinţă în recursul filozofilor la întemeierea principiilor ultime pe o

"Platon, *Republica* 510-l1.

"Aristotel, *Metafizica* 1006a, 6-l2.

[15] însuşirea argumentelor lui H.-G. Gadamer şi M. Polanyi într-o convingătoare demonstraţie teologică despre caracterul indispensabil, viu şi dinamic al tradiţiei în Biserică a fost făcută de teologul britanic (convertit în 1989 la Ortodoxie) A. Louth, *Desluşirea Tainei. Eseu despre natura teologiei* [1982], trad. rom. şi postfaţă: M. Neamţu, prefaţă: loan I. Icăjr, Sibiu, Deisis, 1999.

percepţie subiectivă.[16] în polemica sa cu arianul Eunomie din Cyzicus, Sf. Grigorie de Nyssa îşi exprimă acelaşi scepticism cu privire la epistemologia fundaţionalistă.'[7] în situl Revelaţiei, se pare, dialectica nu are credit ultim: de aici geniul retoric, forţa persuasivă şi autoritatea efectivă a întregii teologii patristice.

între altele, postmodernitatea aduce cu sine proba existenţei unei dimensiuni narative în orice act de cunoaştere. După cum observa P. Ricoeurîn *Temps et Recit* (voi.3), nici măcar fenomenologia husserliană - gândită ca *strenge Wissenschaft*- nu poate evita recursul la figurile de stil. Pe scurt, nu există idealităţi descărnate, lipsite de un anume efect de limbaj, forjat într-o matrice istorică specifică. Nu există o întemeiere sau obiectivitate absolută, după rigorile raţiunii iluministe. Dacă nici ştiinţele exacte nu pot evita contingenţa paradigmelor necomensurabile (Th. Kuhn, P. Feyerabend), atunci este cazul să ne întrebăm în ce măsură dispariţia „meta-naraţiunilor" - declarate moarte de J.-F. Lyotard în 1979 - este totuşi o realitate. într-o lume care nu mai crede în întemeierea dialectică a valorilor, prin apelul la autoritatea critică a raţiunii, oamenii vor rămâne captivi genului epic - el însuşi profund transformat în formă şi conţinut. în orice caz, creştinii nu vor nega niciodată faptul că Evanghelia lor este o „meta-naraţiune". Evanghelia este, într-adevăr, o poveste. De la lisus învăţăm, între altele, că sensul vieţii nu trebuie rezolvat şi explicat ca o ecuaţie

[16] E. Osborn, „Arguments for Faith in Clement of Alexandria", *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 12-l4.

[17] Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium* I. 217-l9 (ed. W. Jaeger).

matematică, ci descifrat sau înţeles ca o parabolă. Evanghelia are calitatea unică - spre deosebire de mitologiile clasice - de-a fi înrădăcinată în istorie. Crezul nicean face o referinţă precisă la zilele lui Ponţiu Pilat, prefect al Iudeii între 26-36 (d. Hr.). Prin urmare, „meta-naraţiunea" Revelaţiei nu se povesteşte liber, ca un basm ancestral, ci se istoriseşte, precum faptele apostolilor. Pentru creştini, există un sit privilegiat în care zi de zi, an de an se deapănă această povestire. Cadrul în care povestea Evangheliei continuă să fie spusă şi ascultată este Liturghia Bisericii. Teologia narativităţii cere ca istorisirea poveştii revelaţiei lui Dumnezeu să cuprindă atât kerygma apostolică, cât şi dogma Bisericii. întemeierea dogmelor nu se poate dispensa de recursul - complementar, firește - la istoricitate. Este imposibil de acceptat un discurs despre Sfânta Treime fără aproprierea subiectivă a revelaţiei lui Hristos, percepută .ca punct de acumulare a istoriei mântuirii. Sarcina teologilor este doar aceea de-a putea transmite şi de-a interpreta semnificaţiile acestei „meta-naraţiuni" într-o lume redusă la unităţi atomice aflate în raporturi de tip calitate-cantitate (G. Galiiei). După revoluţia cibernetică a epocii post-industriale, ecranele video au prelevat oamenilor acea apercepţie poetică cu care era înzestrat omul tradiţional. în loc să alerge după fluturi, copiii zilelor noastre rup „joy-stick"-uri şi fac excursii virtuale pe lună. în epoca internetului, capacitatea noastră de a integra experienţa cotidiană a lumii fragmentate prin recursul la alegorii sau metafore este aproape nulă. Contemporanii noştri au o imaginaţie agitată şi o atenţie drenată. De aceea, bucuria naturală de a asista

în faţa spectacolului retoricii a dispărut. Nimeni nu mai învaţă astăzi la şcoală arta expresiei înalte. în locul unei rostiri alese, întâlnim pretutindeni în spaţiul public bombăneala, desfrâul neruşinat al flecărelii şi elogiul smintit al bârfei. Amputarea imaginarului prin formatarea algebrică a inteligenţei face din cei mai înzestraţi moderni recenţi nişte oameni lipsiţi de sensibilitatea hermeneutică naturală a anticilor. Nu mai învăţăm proverbe, dar citim sloganuri; nimeni nu mai memorează poezii sau ghicitori, dar toţi cunosc riturile de trecere televizate: suntem nişte bieţi devoratori de publicitate. Am pierdut neliniştea în faţa totalităţii pentru câteva competenţe strict calculatorii. Acestea ne fac mândri că suntem „savanţi" sau „oameni de ştiinţă". Au murit însă înţelepţii. Evident, persuasiunea nu este decât un efect superficial al practicii narative. O „meta-naraţiune" teologică nu poate convinge un necunoscut doar prin geniul declamatoriu al retorului sau predicatorului care o propagă. „Orice cuvânt contrazice alt cuvânt, dar care cuvânt va contrazice viaţa?", spunea Sf. Grigorie Palama. Creştinii fideli tradiţiei ştiau deci că, numai strălucind în lumina sfântă a propriei lor vieţi, povestea Evangheliei va apărea drept cea mai bună poveste dintre toate poveştile posibile. Sau, în cuvintele lui Hans Urs von Balthasar, „numai iubirea este demnă de crezare". Decepţia suferită de Nietzsche venea tocmai din această neputinţă a creştinilor de a-şi cânta povestea cu încredinţare în adevărul mântuirii lor („Bessere Lieder muftten sie mir singen, dalî> ich an ihren Erloser glauben lerne: *erloster muliten mir seine Junger aussehenl"* - spune undeva Zarathustra).

Să revenim însă la problema întemeierii. „Trebuie să gândim creştinismul dincolo de ideea de temei ultim" (§157), spune H.-R. Patapievici, pentru a afirma imediat orizontul pneumatologic al prezenţei lui Dumnezeu în lume „după plac, în afara oricărui cadru instituţional imaginabil". Mai întâi, insatisfacţia, exprimată de autor faţă de un anumit limbaj propriu dogmaticii teologice, trebuie salutată. Foarte frecvent, teologii moderni n-au ştiut să marcheze diferenţa radicală între conceptualizarea de tip aristotelic a cauzalităţii şi perspectiva creştină asupra logicii trinitare a întemeierii. Sf. Vasile cel Mare vorbeşte despre monarhia divină a Tatălui, definit ca principiu sau „început - *archg* (loan 1, 1) - al Dumnezeirii." Dacă metafizica greacă ar prescrie criteriile de inteligibilitate pentru dogma Treimii, atunci Fiul n-ar putea fi „născut, iar nu făcut". Dacă întemeierea ar fi, în sens metafizic, cauzală, atunci Fiul n-ar fi deofiinţă *(homoousios)* cu Tatăl, ci doar un produs *(ergori)* al unei voinţei arbitrare şi, cel puţin pentru cei inferiori ontologic Tatălui, oarbe. Pentru gândirea metafizică clasică - care, de altfel, l-a fascinat pe Anselm de Canterbury în formularea argumentului ontologic - „orice cauză este superioară ontologic efectului." Acest principiu cardinal pentru metafizica subîntinsă de „marele lanţ al fiinţei" nu se aplică în cazul dogmei Sfintei Treimi. Cu alte cuvinte, întemeierea de tip cauzal - apropriată de metodologia raţiunii carteziene şi refutată apoi în postmodernitate - nu intersectează aparatul conceptual al teologiei de la Niceea. Pe scurt, sensul teologic al „întemeierii" trinitare nu poate fi contestat cu premisele antifundaţionaliste contemporane.

Ceea ce cade mai uşor pradă criticii contemporane este postulatul autorului, care propune un alt tip de inteligibi-Iitate teologică - o inteligibilitate „care refuză să identifice temeiul în altceva decât însăşi mişcarea Duhului, care se acordă spontan, după plac, în afara oricărui cadru instituţio-nal imaginabil". Reperele tradiţionale ale creştinismului istoric (i.e., Scriptură, dogme, tradiţia eclezială) nu pot fur-niza, deci, o *terra ferma.* în acest caz, divorţul faţă de stilul de viaţă al creştinilor tradiţionali nu este oare irecuperabil? Despre centralitatea Scripturilor în experienţa primilor creştini aflăm din istoria evanghelistului Luca: „şi erau devotaţi învăţăturii apostolilor, comuniunii *(koindnia),* în frângerea pâinii şi în rugăciuni" (Fapte 2, 42). Că Evanghelia lui Hristos s-a scris în Biserică prin tradiţia apostolică, iar că Hristosul Bisericii este Cel profeţit de vechile Scripturi - iar nu Hristosul eonic imaginat de gnostici - aceasta reprezintă „stâlpul şi temelia" credinţei creştine.[18] Orice creştinism, tradiţional sau nu, trebuie să aibă în centrul Evangheliei sale un Hristos. Dacă nu pe Cel murit şi înviat „după Scripturi", atunci pe care altul? Acelaşi lucru poate fi spus şi despre „mişcarea Duhului"; în textele canonice ale Noului Testament întâlnim acest îndemn (I loan 4, 1): „Iubiţilor, nu daţi crezare oricărui duh, ci cercaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulţi prooroci mincinoşi au ieşit în lume."

[18] Pentru o impecabilă demonstraţie a rolului Scripturii la Părinţii apostolici şi în configurarea ortodoxiei chiar înainte de primul sinod ecumenic al Bisericii, vezi lucrarea teologului american J. Behr, *Drumul către Niceea,* trad. rom.: M. Neamţu, Bucureşti, Ed. Sophia, 2004.

După care criterii epistemologice ar putea fi recunoscută mișcarea invizibilă a Duhului? Pe scurt, fără referinţa la Scripturi şi la tradiţie, noul tip de întemeiere propus de H.-R. Patapievici nu poate rezista criticii bazată pe perspectiva teologică antisubiectivistă a tradiţiei, dar şi pe antimetafizica narativistă contemporană. Un asemenea creştinism va mai avea oare de *istorisit* vreo poveste ori de vestit vreo noutate?

PENTRU O POETICĂ LITURGICĂ

H.-R. Patapievici pare gata să piardă *terra ferma* (creştinismul substanţializat) pentru *terra nova* (creştinismul eteric). Desigur, autorul recunoaşte că „revelaţia creştină nu e nimic fără credinţă" *{OR.,* p. 41 5). Cititorului îi este greu să înţeleagă dacă această credinţă slujește mai mult decât unei intuiţii a *prezentei* lui Dumnezeu în imanenţa radicală a creaţiei. Aş spune că termenul folosit de H.-R. Patapievici - *existenţa* - nu este cel mai potrivit pentru o fenomenologie a imanenţei divinului, pentru că existenţa presupune un raport ec-static cu lumea, mediul perfect al obiectualizării. Nu condiţia inerţială a lucrurilor privilegiază o străfulgerare poetică, ci *învăluirea* şi *însărcinarea* lor cu har. Smulsă temporalităţii, esenţa manifestării provine dintr-un exces de prezenţă, pe care Michel Henry a numit-o „autoafectarea Vieţii" (şi viaţa cu majusculă este Viaţa divină)."

" M. Henry, fu *sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creştinismului* [1996], trad. rom. şi prefaţă: loan I. Ică Jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2000.

Dar, ancorată în viaţa practică, nu prepară această *vedere a* purei gratuităţi şi umilinţe ascunse în faptul de a fi (perceput ca dar) chiar nevoia unei întemeieri, ulterior prelungită în liturghia[20] continuă a existenţei? Smulsă contextului ei de apariţie, care este tradiţia - „lucrarea Duhului în Biserică" (VI. Lossky) şi încredinţarea personală despre un adevăr întrupat, viu, lucrător, comunitar şi universal - nu cumva credinţa subiectivă riscă să repete, în cel mai bun caz, tragedia solitară a lui S. Kierkegaard (acest epitom neegalat al lucidităţii, neputinţei şi disperării protestante)?
Nu mai degrabă credinţa Bisericii ne descoperă Hristosul Scripturilor? Fiind fideli tradiţiei apostolice, pe El ne este dat să-L cunoaştem ca Fiu şi Cuvânt şi Icoană a Tatălui (loan 1, I; Coloseni 1, 15), ca învăţător şi Profet (Coloseni 2, 3), ca mâncare şi băutură nouă şi Paşte al nostru (I Corinteni 5, 7), ca Pâine a Vieţii în care locuieşte plinătatea dumnezeirii (Coloseni *2,* 9), ca Mesia răstignit pentru păcatele noastre (Filipeni 2, 8), ca Domn al Domnilor şi Rege al Regilor (Apocalipsa 1 7, 14), ca Cel despre care Moise a vorbit şi care dinaintea lui Avraam a fost (loan 8, 38), ca Cel cu adevărat dintru început (loan 1, 1)? Ce ar fi un creştinism fără „arhivele care sunt Hristos" (Ignatie al Antiohiei)? Ce ar mai rămâne dintr-un creştinism născut prin miracolul întrupării fără împărtăşirea trupească, nemijlocită, liturgică din „cereştile, preacuratele şi nemuritoarele ale lui Hristos taine"? Această apologie pentru tradiţia eclezială n-are nimic de-a face cu pansofismul unui discurs pronunţat din

[20] înţeleg aici liturghia în sensul pledoariei lui J.-Y. Lacoste, *Experienţă şi Absolut* [1994], trad. rom.: Măria Cornelia Ică, Sibiu, Ed. Deisis, 2000.

perspectiva unităţii transcendente a religiilor, la care R. Guenon sau F. Schuon au avut un acces privilegiat. în acelaşi timp, *nu* este o invitaţie la trădarea lucidităţii prin replierea în visul teocratic al celor amestecaţi în treburi omeneşti, prea omeneşti. Pentru a regăsi firul pierdut *nu* este nevoie de o întoarcere la categoriile gândirii bizantine. Este suficientă depăşirea liturgică a temporalităţii lumii, care ne fixează îndeobşte într-o perfidă complicitate cu instanţele meschine ale nefiinţei.

Tradiţia nu ţine de-o mecanică a repetiţiei pliată pe câteva fixaţii conservatoare, ci de fericitul acces la surse (din care ne-ar fi plăcut ca autorul nostru să se inspire mai adânc). Ortodoxia nu este conservator-orizontală, ci radical-verticală. în Liturghie, doxologia - ca gen proxim al Ortodoxiei - nu face decât să înghită apofatic abisul lui Dumnezeu. Tradiţia nu trimite la anterioriţăţi, ci la rădăcini, deci spre izvoare. Tradiţia nu te învaţă exhaustiv tâlcurile istoriei căzute, ci te previne asupra ispitelor risipirii sub vremi. Tradiţia ne reaminteşte că teodicea nu este în mâinile noastre, şi nici măcar puterea de-a justifica postum mizeria istoriei. Tradiţia *nu* vede în modernitate o necesară *felix culpa* („rămaşi doar cu Evul Mediu nu am fi ştiut cu adevărat semnificaţia Căderii", *OR,* p. 403), aşa cum nu integrează Căderea într-un argument în favoarea întrupării. Mai curând, creştinismul tradiţional ne oferă prolegomenele pentru o critică universală a istoriei. Nu este deci vorba de-o critică unilaterală (deci anti-modernistă), ci multi-laterală (deci pan-culturală), atacând eresurile oricărei epoci. Şi spun creştinism tradiţional întrucât orice altă formă de

creştinism - mai ales cel „neinstituţional" - cade în eroarea protestantă a autodeterminării.
Firește, nimeni nu poate pune hotar Duhului care suflă unde vrea (loan 3, 8). „Trebuie să învăţăm să trăim şi să mărturisim creştinismul şi dinspre Duhul Sfânt", spune H.-R. Patapievici. Poate reprezenta însă un asemenea îndemn o veritabilă noutate, câtă vreme constituirea efectivă a Bisericii apostolice se leagă organic de evenimentul întemeietor al Cincizecimii? Pentru credincioşii din *ekklesia* nu există un timp istoric de graţie şi altul de damnaţie, căci toate se desfăşoară „nemijlocit aproape de Dumnezeu" (L. von Ranke). în Liturghie nu încape loc pentru nostalgii, nici pentru reverii utopice. Este suficientă urgenţa pragmatică a unei compasiuni faţă de întreaga făptură. Iar pentru aceasta, ne aminteşte povestea Micului Prinţ, *on a besoin des rites.* Despre cele trecute şi viitoare, tradiţia ne dă dreptul să spunem, cu smerenie, însă lipsiţi de uşurătate: „nu ştiu". Din fericire, viaţa în Biserica de tradiţie apostolică nu distribuie răspunsuri gata-făcute, pre-date şi la îndemână pentru orice întrebare.
Epistemologia sfinţilor beneficiază mereu de un corectiv apofatic, dar care nu-i face să cadă în agnosticismul relativist. Ea deschide o perspectivă infinit modestă şi responsabilă, fiindcă pleacă de la credinţa că nici un Dumnezeu adevărat nu poate arunca blestemul singurătăţii asupra creaţiei Sale. Dumnezeu ne-a lăsat nişte urme - Scripturile -, invitîndu-ne la un pelerinaj de întoarcere *acasă.* Pentru că nu putem vedea decât în ghicitură, ni s-a dat şi un însoţitor. Dacă pe drumul spre Emaus, cei doi

neştiutori s-au luminat de la însuşi învăţătorul, în drumul spre Ierusalimul ceresc, alte vase de lut au primit suflarea Mângâietorului.
De atunci, de la această nouă întemeiere a lumii, descoperim mereu - împreună cu H.-R. Patapievici - că fără Dumnezeu nu putem face nimic. *Nihil sine Deo,* aşadar, întrucât ne ştim vechimea, ca nişte mirabile făpturi plăsmuite *ex nihilo.*

REVELAŢIILE FENOMENOLOGIEI

PARADOXUL PARADOXURILOR

Seria *'Philosophia christiana'* a editurii Deisis n-a putut trece neobservată în rândurile cititorilor de literatură teologică şi filozofică din România. Autori de prestigiu ai gândirii franceze contemporane- Michel Henry, J.-L. Marion sau J.-Y. Lacoste - au văzut aici, pentru prima oară lumina tiparului în contextul unor întâmpinări exegetice competente, datorate eforturilor editorului loan I. Ică jr. Meritul eseului de fenomenologie pe care îl semnalăm aici' ţine de redescoperirea conceptului revelaţiei. J.-L. Marion este printre puţinii gânditori din şcoala fenomenologică post-husserliană care şi-au luat în serios sarcina gândirii faptului religios şi chiar a conţinutului teologic al Revelaţiei creştine. Aceasta însă cu multiple precauţii. Marion nu oboseşte să sublinieze maxima libertate a Revelaţiei faţă de posibilităţile de conceptualizare ale fenomenologiei. Raportul dintre fenomenologie şi teologie, ne sugerează autorul, este acum altul decât cel existent la începutul modernităţii occidentale între *theologia revelată* şi *metaphysica specialis.* Revelaţia nu este nici justificată, nici demonstrată fenomenologic. Mai curând invers, posibilul fenomenologiei - ca ultimă categorie a gândirii postmetafizice - se eliberează de

[1] J.-L. Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei* [1997', 1998[2]], trad. rom. şi introducere: loan I. Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2003.

orice constrângeri ideologice, integrând Revelaţia în orizontul său de reflecţie.
„Paradoxul paradoxurilor" despre care vorbeşte tradiţia patristică, şi pe care volumul *Fiind dat* (1998) îl descrie, descrie fenomenul arătării divine sau al teofaniei ca pe o experienţă a „întunericului" sau ca pe o „noapte" a simţurilor, în intepretarea Sf. Grigorie de Nyssa (+396), de pildă, norul care a înconjurat muntele Sinai în timpul dialogului dintre Moise şi Dumnezeu este simbolul renunţării de către intelect la orice reprezentări sensibile ale Dumnezeirii. întâlnirea cu paradoxul divin destituie pretenţia subiectului metafizic de a cunoaşte, prin apelul la categoriile intelectului, orice idee sau esenţă de natură transcendentală. Teofania reclamă inomabilul. „întunericul" sau „noaptea" îşi găsesc răspunsul adecvat în tăcerea doxologică. Vidul de reprezentări nu înseamnă, deci, absenţa donaţiei: „saturaţia intuitivă nu echivalează niciodată cu a da o mare (sau prea mare) cantitate de intuiţie pentru a umple pur şi simplu un concept spre a percepe mai bine în el un obiect; căci această primă treaptă a excesului poate defini încă un fenomen de drept comun, unde obiectivitatea ar fi pur şi simplu bruiată, dar nu depăşită" *(FD,* p. 338).

MĂRTURII BIBLICE

în contextul recuperării filozofice contemporane a conceptului teologic de revelaţie se impune un scurt excurs istoric. „Descoperire" sau „manifestare" (termen redat în

limba germană prin *Offenbarung,* dar menţinut sub numele de *apocâlypsism vulgata* Fericitului leronim), revelaţia este un concept esenţial al teologiei creştine, foarte rar utilizat în vocabularul elenistic. Consemnăm sensul practic de „descoperire" sau cel metaforic - folosit de Plutarh - al „dezvăluirii". Referinţele nou-testamentare la *apokâlypsis* sunt mai numeroase, „revelaţia" jucând un rol central în corpul scrierilor pauline. în epistola către Romani (2, 5), Sf. Pavel vorbeşte, într-un context asemănător scrierii lui loan, despre „ziua mâniei şi a arătării dreptei judecăţi a lui Dumnezeu". Acelaşi înţeles al revelaţiei se păstrează şi atunci când Apostolul vorbeşte (Romani 8, 19) despre „creaţia care aşteaptă cu nerăbdare *descoperirea* fiilor lui Dumnezeu." în sfârşit, tot scrisoarea către Romani (16, 24) conţine confesiunea Sf. Pavel despre Evanghelia lui lisus Hristos pe care el o propovăduieşte „potrivit cu descoperirea *{ten apokâlypsin)* tainei celei ascunse din timpuri veşice". Cea dintâi epistolă către Corinteni (14, 5. 26) numără „revelaţia" printre celelalte daruri duhovniceşti cu care apostolul le promite să vină printre fraţii săi: „de ce folos v-aş fi, dacă nu v-aş vorbi - sau *în descoperire,* sau în cunoştinţă, sau în proorocie, sau în învăţătură?". Pentru Sfântul Pavel, „revelaţiile" - mai mult decât una (II Corinteni 1 2, 1. 7) - nu par să fie un fapt excepţional, ci parte integrantă a cunoaşterii şi răspândirii Evangheliei printre neamuri (Galateni 1, 1 2). în epistola către Efeseni, revelaţia este în mod clar - alături de înţelepciune - un dar al Duhului (1, 1 7). Un mult mai pronunţat accent eshatologic apare în a doua scrisoare către Tesaloniceni (1, 7), unde limbajul folosit nu este fără reminiscenţe

în Cartea Apocalipsei: „iar vouă celor necăjiţi, să vă dea odihnă, împreună cu noi, la arătarea Domnului Iisus din cer, cu îngerii puterii Sale, în văpaie de foc". în sfârşit, în corpul scrierilor petrine, semnificaţia termenului de „revelaţie" îşi păstrează aroma eshatologică consacrată deja în epistolele pauline.
Trebuie spus că substantivul *apokâlypsis* apare o singură dată în cartea Sfântului Ioan Teologul, iar încărcătura lui semantică nu este alta decât cea statornicită deja de Sfântul Pavel. Cât priveşte Evanghelia după Ioan, desemnarea aceluiaşi eveniment - prin definiţie spontan, incontrolabil - se face prin alte verbe: *emphanfzo, phaino, martyreo.* Descriind, în marea lor majoritate, rezultatul obţinut în percepţia vizuală, aceste verbe rezonează cu metaforele organice centrate pe experienţa luminii pe care atât Evangheliile sinoptice, cât mai ales relatarea ioaneică, le preferă. Departe de a trăda prezenţa unui cripto-platonism rezidual, aceste imagini redau trăsăturile unui eveniment inalterabil care presupune o radicală transformare a sinelui. Condensând atâtea provocări aduse identităţii de tip aristotelic, evenimentul revelaţiei lasă totuşi loc comentariului, sau exegezei, fiindcă este saturată cu un conţinut. Ireductibil la un simplu mesaj, revelaţia consemnată de apostoli vorbeşte de la sine şi accede, prin discurs *(logos),* la universalitate. Exegeza recuperează urmele lăsate de explozia de sens pe care orice *revelatio immediata* o provoacă.
O primă cauzalitate demonstrativă sau instrumentală („pentru a arăta ce trebuie să se întâmple curând") ne avertizează deja despre caracterul profetic al descoperirii

lui loan. Totuşi, descoperirea merge dincolo de această cauzalitate datorită unei imanenţe radicale, loan primeşte vizita îngerului Domnului, Cel care l-a chemat pe Avram în ţinutul Moria (Facere 22) şi S-a luptat cu lacov în puterea nopţii (Facere 32, 24-32), Cel care ardea precum para de foc în rugul nemistuit al lui Moise (Ieşire 3, 2), Cel care „mergea înaintea taberei fiilor lui Israel" (Ieşire 14). în sfârşit, mărturia lui loan este deplină: el vorbeşte despre „cele pe care Ie-a văzut" (I, 2). Această încredinţare oferită cititorului consună cu afirmaţia făcută în prima epistolă ioaneică: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii, Şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă - Ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, lisus Hristos". Pasivitatea originară a mărturisitorului este întărită din nou, în acest context. *Revelaţia* este un act divin modelînd subiectivitatea receptivă a martorului, fără de care martorul nu ar putea fi părtaş într-un eveniment liturgic şi eclezial, cu extensie universală şi amplitudine cosmică (chiar dacă nevăzută).

NEUTRALITATEA MODERNĂ

în modernitatea timpurie, adepţii declaraţi ai *lumen naturale* au pus în discuţie legitimitatea recursului la revelaţia lui Dumnezeu în Scripturi. Descartes *(Meditationes De*

Prima Philosophia, 1641) este convins că numai celor credincioşi istoria biblică poate oferi o certitudine cu privire la existenţa lui Dumnezeu (şi a nemuririi sufletului). Obsesia tipic carteziană faţă de actul suprem al inteligenţei matematice care este *demonstratio* - pentru care „raţiunile inimii" (Pascal) nu înseamnă nimic - fixează pentru câteva secole termenii dezbaterii. Revelaţia-în sensul radical al autorevelaţiei lui Dumnezeu - nu poate fi demonstrată „ştiinţific", deci trebuie suplinită de o investigaţie complementară şi prioritar în sfera condiţiilor de posibilitate ale oricărui adevăr. Spinoza *{Tractatus theologico-politicus. Philosophia* 5. *Scripturae interpres,* 1670) socotea conceptul biblic de revelaţie o modalitate de inserţie a arbitrariului în discursul teologic (care nu poate fi clădit, în opinia sa, decât plecînd de la *natura naturans).* Mai moderat, Leibniz *(Essai de Theodicee* [1710], §1, §19) crede că revelaţia naturală oferă criteriile de validare pentru revelaţia supranaturală, totul fiind acoperit sub termenul de garanţie al principiilor raţiunii suficiente (izvor pentru orice cunoaşteri), în secolele XVII-XVIII, această poziţie va fi asumată de şcoala deistă engleză (Herbert von Cherbury, John Toland, Matthew Tindal, Anthony Collins) şi, cu modificări, de tradiţia germană (H. S. Reimarus, G. E. Lessings, Ch. Wolff). Wolff, mai ales, va refuza orice pretenţie de cunoaştere din partea teologiei revelate, reduc.înd mesajul scripturilor la categoriile morale ale simţului comun. O dată cu forjarea unui concept autonom al raţionalităţii se produce şi revenirea la înţelesul aristotelic, non-participativ şi atomic al naturii. Viziunea antică despre cauzalitate este pusă, în

schimb, sub semnul întrebării. Definiţia naturii include o referinţă implicită la raţiune şi la premisele strict matematice ale adevărului şi universalităţii. Reciproc, definiţia raţiunii presupune o înţelegere prealabilă a ordinii naturale. Dat fiind aceste premise general acceptate, miza polemicii părea să fie definirea raportului dintre „religia naturală" şi „religia revelată". Replica anti-deistă a teologilor a rămas foarte puţin ascultată, iar în canonul formării inteligenţei europene de mai târziu episodul apologetic (începînd cu Pascal şi postulatul celui de-al treilea ordin, sesizat prin organul invizibil al „inimii", până la încercările raţionaliste ale unor I. Neubauer sau B. Stattler în Germania şi, respectiv, cele ale lui J. Butler în Anglia) a fost ignorat fără remuşcări de către „enciclopedişti". Critica noţiunii de revelaţie coincide cu deconstrucţia conceptului de inspiraţie *{testimonium Spiritus sancti intemum).*

Această decizie teoretică a modernităţii deschide drumul cercetării istorico-critice a Scripturilor. Semnificativă pentru poziţia radical sceptică a epocii iluministe rămâne opera lui David Hume *{Treatise of Human Nature,* 1739-40; *Natural History of Religion,* 1755). în pofida obiecţiilor lui J. G. Hamann adresate pretenţiilor de cunoaştere *a priori,* pentru Kant *(Die Religion innerhalb der Crezen der blossen Vernunft,* 1793), revelaţia este un concept dogmatic, cu rol fondator pentru religia creştină instituţionalizată, intrînd direct în conflict cu apelul Sa revizia autocritică a raţiunii „ştiinţifice". O definiţie strict psihologică a credinţei permite transferul oricăror revendicări teologice cu privire la obiectivitatea revelaţiei în sfera patologicului (I. Kant *versus*

I. Swedenborg; nu întâmplător, ereticul Swedenborg este autorul unui comentariu în patru volume *Apocalypsis Explicata,* 1785-89). Recursul la argumentul cunoașterii de tip *a posteriori* - indispensabil în tradiţia Bisericii şi în proclamaţia apostolică care își întemeiază crezul pe faptul istoric al învierii - scoate din discuţie orice serioasă dezbatere despre adevărul profeţiei venit prin descoperire de sus. Sprijinit de Kant, Fichte *(Versuch einer Kritik aller Offenbarung,* 1792) face un pas mai departe în degradarea categoriei de revelaţie: de aceasta au nevoie doar cei lipsiţi de integritatea simţului moral înnăscut.

MOŞTENIREA POST-KANTIANĂ

După Fichte şi Kant, singura analogie acceptabilă pentru înţelesul teologic, dinamic şi deschis al revelaţiei, este experienţa sublimului în artă. Acestei experienţe nu-i va fi recunoscut statutul de cunoaștere. Subsumând conceptul biblic de „revelaţie" categoriei generale de „mit", Hegel a dorit să ofere o comprehensiune sistematică, iar nu poetică, a realităţii *(was wirklich ist, istnurvernunftig).* Istoria naturii, a artei, a religiei şi a filozofiei sunt pentru Hegel modalităţi ale revelaţiei Spiritului absolut, dar teleologia acestei revelaţii este normată de un concept predefinit, de extracţie iluministă, al raţionalităţii. întrebuinţarea acordată de Hegel acestui concept reprezintă forma supremă de istorializare a revelaţiei într-un sens panteist constrâns de logica necesităţii, în alţi termeni, putem vorbi despre o naturalizare a

revelaţiei în presupoziţiile unei filozofii moniste pentru care libertatea - atât la nivel divin, cât şi la nivel uman - rămâne fictivă. în constrast, Schelling *(Philosophie der Offenbarung,* 1856-l858) caută o altă dinamică a revelaţiei, pentru care o „logica" tensiunii diferitelor „vârste ale lumii" (d/e *Weltalter,* în speţă: epoca mitologiei *versus* epoca revelaţiei) să apară mai limpede. Schelling neagă auto-transparenţa reflexivă a subiectului hegelian şi identifică în Absolutul divin principiul natural al autorevelaţiei *(Selbtsoffenbarung).* Prin fire, Dumnezeu Se descoperă, dar modul liber în care o face este prin schimbarea identităţii, aşa încât în Hristos - particularul - avem doar o relativă (sau aparentă) negare sau chiar aneantizare a Dumnezeirii - generalul. Revelaţia nu mai este prezentată drept „conştiinţă de sine" a Absolutului. Limbajul cartezian al conştiinţei dispare. Cu Schelling, ambiţia hegeliană de a construi un sistem al cunoaşterii absolute este demitizată iar contingenţa radicală a gândirii filozofice este, în sfârşit, recunoscută. Revelaţiei i se recunoaşte dreptul la un alt vocabular decât cel folosit de idealismului german.

Schleiermacher este unul dintre puţinii autori moderni care încearcă să depăşească facilul contrast între „supranaturalism" şi „raţionalism", sau, altfel spus, războiul surd între religia naturală a raţiunii şi o pretins iraţională revelaţie. Schleiermacher vrea să identifice partea de adevăr din ambele poziţii: pe de o parte, el contestă puterea raţiunii de a depăşi contingenţa autodeterminării, ceea ce impune o reevaluare a cunoaşterii de tip *a posteriori;* pe de altă parte, Schleiermacher rezistă tentaţiei religioase de a

apăra unilateral o *theologia cruciş* care neagă accesul la înţelegere şi discursivitate. Totodată, Schleiermacher a fost, alături de Kierkegaard, printre gânditorii care şi-au reorientat atenţia asupra conţinutului revelaţiei, al impactului afectiv determinant pe care aceasta o are asupra persoanei umane. Prin urmare, problema reprezentării, adică a conceptualizării abstracte este secundară atunci când viaţa ireductibilă a persoanei marcate de evenimentul revelaţiei este luată în seamă. Nu procesarea intelectuală a informaţiei este cel mai relevant aspect al înţelegerii, ci totalizarea experienţei într-un plan subiectiv care include laolaltă voinţă, afectivitate şi conştiinţă morală. Kierkegaard este cel care vede în categoria de „posibilitate" un conţinut ontologic mai dens decât realitatea actualizată, iar această decizie va intra într-o neaşteptată conjuncţie cu marile voci ale tradiţiei fenomenologice europene. în sfârşit, alături de F. Rosenzweig, filozoful danez restabileşte paradoxul ca expresie a miracolului divin.

DEBUTUL FENOMENOLOGIEI

Pentru o gândire alternativă a revelaţiei care nu acceptă experienţa estetică ca model explicativ pentru cunoaşterea religioasă, tradiţia fenomenologică inaugurată de Edmund Husserl s-a dovedit cea mai rodnică. Făcînd analiza conştiinţei interne a temporalităţii *{Zur Phonomenologie des inneren Zeitbewulitsein),* Husserl este în căutarea originii nediferenţiate a unităţii experienţei umane în ego-ul

transcendental. Există însă o dificultate majoră datorată metodologiei husserliene: obligaţia de a investiga cîmpul antepredicativ prin instrumentele limbajului categorial. Neomogenitatea a două registre, cel afectiv - indicat în protologia percepţiei de conceptul „impresionabilităţii" evocat, la rîndu-i, de „impresia originară" *{Ur-impression)* - şi cel discursiv - articulat de limbajul conceptual, construit pe opoziţii, al raţiunii, face din această sondare regresivă o chestiune aproape aporetică. Husserl acceptă că depăşirea acestei dualităţi se face în registrul pasivităţii non-intenţionale a subiectivităţii. Pasivitatea radicală exclude pentru pacient (am numit ego-ul) orice tip de intenţionalitate în beneficiul unei atenţii pure. Apariţia oricărui fenomen fără precedent marchează o naştere netrunchiată, o ruptură a regimului canonic de anticipaţii intuitive (protenţie) şi amenajări conceptuale (retenţie) ale conştiinţei. Pasivitatea pură e omologabilă imemorialului naşterii care declină nu atât un act fiziologic, ci o situaţie ontologică (aceea de suspensie a fluxului ternar al temporalităţii). Husserl numea polul acestei pasivităţi primare *clas Ichfremde,* definind astfel suspensia temporară a structurilor de anticipaţie ale ego-ului, „alienarea" sa în vidul de sedimentări, cristalizări, plasticizări - atît de uzuale pentru conştiinţă. Pe scurt, Husserl convoacă la o înţelegere radicală a conştiinţei pure a subiectivităţii ca spontaneitate ori pasivitate absolută. în matricea acestor foarte importante decizii teoretice ale lui Husserl, o fenomenologie a revelaţiei este deja schiţată.

TURNANTA FRANCEZĂ

Reluînd tema kierkegaardiană a posibilităţii deasupra realităţii, Heidegger descrie fenomenalitatea unei apariţii în termeni de auto-donaţie *{Selbstgegebenheit).* Din acest verdict decurge un alt concept al adevărului pentru care nu evidenţa obiectivată este ultimul criteriu *(adequatio res ad intellectum),* ci starea dinamică de „ieşire din ascundere" *(die Unverborgenheit).* Heidegger a aplicat această înţelegere ioaneică a adevărului (discutată într-un seminar privat cu R. Bultmann la Marburg în anul 1924). Unul dintre cei care au fructificat într-un sens teologic intuiţiile fenomenologiei husserliene a fost gânditorul francez Michel Henry. Pentru Henry *(Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creştinismului,* 1996), orice fenomen proiectat în lume poate primi o dublă lectură: mai întâi, o lectură concentrată asupra actului efectiv de apariţie, care demundaneizează fenomenul; mai apoi, o lectură fixată asupra conţinutului şi modalităţilor apariţiei, care mundaneizează fenomenul şi-l fac captiv „inteligenţei mercenare" (Grigorie de Nyssa). Prin obiectualizarea conceptuală, lucrul devine „masca" fenomenului, iar „lumina" conştiinţei cade precum o penumbră peste apariţia originară (numită de Henry „auto-apariţie"). Fenomenul nu este, în nici un caz, identic cu subiectul apariţiei sale (dedublat, la rîndul său, pentru conştiinţă, într-un obiect). în plus, orice încadrare a fenomenului într-un orizont produce, de fapt, o alienare faţă de nucleul apariţiei înseşi. Echivalenţa între apariţie şi revelaţie devine cu totul legitimă pentru rigorile ultime ale fenomenologiei. Nu avem

de-a face, în cazul lui Henry, cu o impoziţie dogmatică sau cu o imprudentă suprapunere de planuri (teologia/fenomenologia), ci doar cu *omologarea unui concept filozofic fundamental („apariţia") cu referentul principal al Evangheliei („revelaţia").* Adevărul este chiar esenţa manifestării, prealabilă oricărei semnificări obiective a intenţionalităţii; iar „esenţa manifestării" se dezvăluie ca act pasiv de autoafectare a Vieţii divine. Prin însăşi definiţia sa, adevărul pur fenomenologic *este* revelaţie. Am putea vorbi, din acest punct de vedere, despre *natura apocaliptică a fenomenalităţii.* Pentru Marion, revelaţia e distinsă după criterii morfologice, în funcţie de gradul de saturare al unui fenomen. Pentru Henry, revelaţia este intrinsecă oricărei apariţii, fiind pelicula invizibilă de adevăr care învăluie lumea. Acesta este limbajul în care Michel Henry a ales să spună ceea ce Părinţii Bisericii au exprimat prin limbajul participării, anume că în Dumnezeu „trăim şi ne mişcăm şi suntem" (Fapte 17, 28).

Există câteva concluzii importante care reies din travaliul fenomenologic din secolul XX. Husserl restaurează importanţa pasivităţii în constituirea oricărei subiectivităţi; Heidegger discută survenirea adevărului ca eveniment *(Ereignis).* în volumul aici semnalat, Jean-Luca Marion discută cazul donaţiei totale în termeni de revelaţie sau paradox, ca Verb, iar nu ca substantiv, atrăgînd atenţia asupra riscurilor manipulării conceptuale a evenimentului originar. Revelaţia nu este un fenomen orizontal, ci o apariţie verticală care dezarticulează structurile obiectivante ale comprehensiunii umane. Prin aceasta, Revelaţia

nu rămâne mai puţin adevărată şi universală. In sfârşit, ceea ce se menţine este relaţia de continuitate între fenomenele saturate sau paradoxale şi toate celelalte apariţii ale Vieţii. Aplicînd acest principiu în exegeza biblică vom putea spune că toate cărţile Scripturii merită aceeaşi atenţie, aşa cum toate numele divine au aceeaşi valoare - indiferent de origine - atunci când sunt rostite în rugăciunea de laudă. Adevărul acestei afirmaţii este confirmat de libera folosire de către evanghelistul loan a unor simboluri, imagini, expresii de diverse provenienţe - toate în scopul transmiterii aceleiaşi viziuni (Revelaţia). Deşi există grade diferite de intensitate şi adâncime în inspiraţie, este imposibil de separat în mod brutal aspectul „divin" şi cel „uman". Relaţia de continuitate fenomenologică a vieţii tradusă prin termenul de donaţie permite rediscutarea falsei distincţii operate de teologii dogmatici între „revelaţia naturală" şi „revelaţia supranaturală". Nu mai puţin, în lumina evidenţelor scripturistice, o asemenea distincţie este oţioasă. într-un limbaj paulin, s-ar putea spune că Revelaţia este la fel de „firească" (sau naturală) precum harisma pedagogică a unor învăţători creştini, şi la fel de „supranaturală" precum darul profeţiei primit de apostoli. în ambele cazuri este vorba despre un dar, aşa cum insistă şi apostolul loan (Cartea Revelaţiei 1,1). Logica descoperirii este însă mult mai complexă decât fenomenologia memoriei Revelaţiei încercată de Jean-Luc Marion. Descrierea acestei logici a descoperirii este sarcina teologiei.

METAFORA VIEŢII
ŞI COMPLEXUL LUI DI CITAŢII
ECONOMIA CARENŢĂ A RECIPROCITĂŢII

După volumele intitulate *Crucea vizibilului* (2000)' şi *în plus. Studii asupra fenomenelor saturate* (2002)[2], apariţia în tălmăcire românească a eseului *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei* (2003) de Jean-Luc Marion[3] reprezintă un eveniment editorial de proporţii. Tradusă şi introdusă de un substanţial studiu semnat de loan I. Ică Jr., această apariţie editorială are menirea de a-l consacra definitiv pe J.-L. Marion în cercurile filozofice şi teologice româneşti. în esenţă, este vorba despre o meditaţie filozofică de o complexitate încă nerivalizată asupra esenţei darului. J.-L. Marion dedică acestei operaţii cartea a doua a volumului, care mi se pare şi cea mai importantă. Fenomenologul francez sesizează, pe urmele studiilor antropologice ale lui M. Mauss, situaţia economică a darului. Donaţia care funcţionează după regulile „dă ca să primeşti" *(do ut des)* impune o anumită obiectivare a donatorului şi destinatarului.

[1] *La croisee du visible,* Paris, PUF, 1991'; trad. rom. şi postfaţă: M. Neamtu, prefaţă: loan I. Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2000.

[2] *De surcroît,* Paris, PUF, 2001'; trad. rom.: lonuţ Biiiuţă, Sibiu, Ed. Deisis, 2002.

' *Etant donne. Essai d'une phenomenologie de la donation [ED],* Paris, PUF, 1997', 1998[2]; *Fiind dat [FD]* trad. rom. şi introducere: loan I. Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2003.

Urmînd acestor reguli ale naturii căzute, teologia morală romano-catolică a putut crea sistemul politico-juridic al indulgenţelor, criticat cu atâta fermitate de teologii răsăriteni. Or, aşa cum a arătat J. Derrida[4], nu doar viziunea meritocratică despre dar, ci şi exigenţa reciprocităţii perfect simetrice ameninţă manifestarea darului în condiţii de gratuitate plenară. Un dar autentic exclude calculul, logica mercantilă, etica meritului, voinţa de afirmare, contractul, garanţiile sau mutualitatea în retribuţii.[5]

DINCOLO DE ETICA RETRIBUŢIEI

Exaltarea modernă a virtuţii eroice ne-ar face să credem că moartea este *ultimul* prag al unei etici cu adevărat sublime. Totuşi, moartea ajunge să fie preţuită ca semn al autenticei daruri mai ales de către cei pentru care viaţa

[4] J. Derrida, *Donner le temps.* 1: *La fausse monnaie,* Paris, Galilee, 1991, p. 24 sq. Derrida a revenit cu precizări suplimentare în *Donner la mort,* Paris, Galilee, 1999. Spre deosebire de Jacques Derrida, Marion nu se grăbeşte să postuleze axioma imposibilităţii darului, nici să afirme moartea ca unic criteriu al dăruirii. Vezi, pe această temă, spectaculoasa dezbatere găzduită la Universitatea augustiniană din Villanova (SUA) între 25-27 septembrie 1997. Pentru „minutele" acestei dezbateri *live,* vezi). D. Caputo & M. J. Scanlon (ed.), *Cod, the Cift andPostmodemism,* Indiana University Press, 1999, p. 54-78; pentru rezumatul dezbaterii, vezi loan I. Ică Jr., *loc. cit,* p. 35-38.

[5] Pentru o critică teologică a ideilor lui J. Derrida, vezi). Milbank, „The Ethics of Self-Sacrifice", *First Things* 91 (1999) March, p. 33-38 (ediţie *online).*

terestră este lipsită de orizontul unei reale transcendenţe. Nimic altceva n-ar putea explica succesul european al mitului lui Tristan şi Isolda (reluat în formula lui Shakespeare de Romeo şi Julieta)? Universul postum nu oferă modernilor sceptici nici o promisiune (fără a mai vorbi de vreo certitudine). Astfel, sacrificiul de sine pare a fi *ultimul* acces la virtute. A da fără a cere nimic în schimb reprezintă, o ştim cu toţii, una din condiţiile generozităţii.

Dar este oare dăruirea de sine cu adevărat *posibilă* în condiţiile insurmontabile ale finitudinii? Când decid să fiu răspunzător pentru *unul* dintre semenii care mă înconjoară, nu îi ignor oare pe aproape toţi ceilalţi, văzuţi şi nevăzuţi? Cu ce temei aleg să aleg calea unei dăruiri unilaterale? Rămânem până la urmă îndatoraţi faţă de întreaga umanitate. Mai poate fi moartea, în acest caz, măsura absolută a darului? Cum poate muri cineva cu adevărat împăcat cu sine, câtă vreme n-a primit iertarea din partea celor cărora Ie-a promis cândva dăruirea sa cu totul dezinteresată?

In perspectiva teologiei creştine, ceea ce la om nu este cu putinţă la Dumnezeu este cu putinţă (Matei 19, 26). Numai Hristos putea împlini răscumpărarea datoriilor universale ale omului faţă de semenii săi şi, astfel, faţă de Dumnezeu. împăcarea definitivă nu poate fi asigurată înaintea celei de-a doua învieri. Numai *după* învierea Sa „după Scripturi", lisus Ie-a dat apostolilor plinătatea păcii (Luca 24, 36). Lipsită de această „veste bună", infinita datorie pe care o pot descoperi într-o privire îndrăgostită asupra celuilalt ar fi privată de şansa unei adevărate (deşi nu mai puţin infinite) reconcilieri. Deşi teolog angajat, J.-L. Marion

nu se grăbeşte însă să ofere acest răspuns. Cel puţin nu înainte de a clarifica structura universală a donaţiei.

RECUPERAREA ASIMETRIEI

Mai întâi, pentru ca donaţia să fie reală, donatorul („causa efficiens") şi donatarul („causa finalis") trebuie să se găsească într-o stare de abandon şi uitare de sine pentru a pune în lumină (nu şi în evidenţă) datul redus, la rândul său, în condiţia de dar *{FD* §10-§11). Moartea simbolică a donatarului trebuie presupusă în cazul anonimatului, al ingratitudinii şi al ostilităţii care exclud *eo ipso* condiţia de calcul sau asigurare utilitaristă. Renunţarea la cauzalitate trebuie să fie totală. Martor în cazul primei reducţii a destinatarului, donatorul devine, în cele din urmă, martirul propriei cauze. Apariţia unui asemenea fenomen este posibilă în situaţii de dăruire în contumacie (e.g., o moştenire), inconştienţă (e.g., iubirea) sau anonimat (e.g. epistolarul). în aceste situaţii, atât donatorul cât şi destinatarul suportă „ingratitudinea" asimetriei cauzale.

Această asceză nu este foarte departe de curajul cu care sfinţii îndură ispita *(peirasmos),* adică experienţa *(empeiria)* limitei *(peras).* Suspendarea relaţiei de cauzalitate între donator şi destinatar nu este însă suficientă pentru a putea vorbi despre donaţia fenomenologică intrinsecă. Ne putem da cuvântul, ne putem dărui în iubire, ne putem da chiar viaţa - nimic din ceea ce se vede - dar ce înseamnă toate acestea? Datul însuşi -în acest caz: cuvântul, iubirea, viaţa

- trebuie să sufere reducţia fenomenologică pentru a depăşi condiţia de obiect (tratat în economie) sau fiinţare (discutat în metafizică).

Trecînd prin pasajul reducţiei fenomenologice, datul primeşte calificativul darului pur. Aici atingem limitele paradoxului. în condiţiile suspendării din drepturi a donatarului, a destinatarului şi a datului, darul se dăruieşte de la sine. Nu ne mai rămâne atunci decât actul pur al donaţiei ca limită absolută a darului. Privirea fenomenologică recunoaşte darul în imanenţa sa radicală. Se impune deci o nouă definiţie a darului, plecând de la conceptul *donaţiei de sine* (sau al auto-afectării, în fenomenologia lui M. Henry). înainte de a fi, darul se dă pe sine însuşi. Cu alte cuvinte, *donaţia precede fiinţa.*

Cum s-ar putea ca darul aflat la mijloc, între donator şi donatar, să nu degenereze în condiţia de obiect idolatru sau fetiş? Darul este, prin definiţie, mai mult decât un simplu cadou, menit să codifice o relaţie obiectivabilă, să bifeze un atribut catafatic, modelând afectul prieteniei sau compensând frustrările unei vecinătăţi nedorite. Ritualul clasic al oferirii cadourilor este desfiinţat în evenimentul apariţiei unui dar. Este tot ceea ce face din fotbal un joc atât de pasionant şi poate cea mai bună alegorie sportivă a vieţii umane.[6]

Plecînd, aşadar, de la analiza fenomenologică asupra darului propusă de J.-L. Marion, putem să desluşim structurile

[6] Această observaţie este punctul de plecare al excelentului *Manifest fotbalist* (Bucureşti, Ed. Humanitas, 2004) lansat de Traian Ungureanu în vara acestui an.

teodramatice ale acestui joc regal - un eveniment al donaţiei ţesut între pase de elită şi mase populare.[7]

APOFATICA MINGII

Un gol imparabil şi imprevizibil, un gol în prelungiri, un gol al calificării ori al victoriei într-o finală sau, poate chiar mai mult, un nefast autogol reprezintă, pentru împătimiţii stadioanelor, paradigma absolută a darului. Un asemenea gol salvator nu se poate povesti, nici nu se poate repeta; el nu mai poate fi retrăit şi revăzut pe teren, ci doar pe caseta video. Dacă un gol echivalează cu un dar, atunci donaţia? Fără îndoială, *donaţia* unui asemenea eveniment sportiv nu constă, propriu-zis, într-un gol omologat de arbitru şi semnalat apoi pe tabela de marcaj. Donaţia într-un meci de fotbal nu este nici scorul, nici victoria, nici respectarea regulii *fair-play,* nici cupa mondială sau medalia de aur a fiecărui jucător învingător - deci cu atât mai puţin contul bancar al magnaţilor.

Fotbalul este în altă parte. Care este darul acestui joc comunitar (pentru a nu spune liturgic, cu recurs la etimologie)? Ei bine, nimic din ce poate fi obiectivat sau de-numit

[7] Fotbalul este în opinia noastră paradigma absolută a darului în contextul ludic, deşi acest exemplu nu apare în textele lui J.-L. Marion sau M. Heidegger (cel care - ne spune R. Safranski - obişnuia în ultimii ani ai vieţii să privească meciurile Germaniei, având o foarte explicabilă febleţe pentru Franz Beckenbauer). Este poate de amintit aici, cu titlu de curiozitate, că echipa naţională a Franţei a câştigat titlul mondial în 1998 (la a doua apariţie a volumului *Etant dorine)* şi titlul european în 2000.

printr-o referinţă individuală. Darul fotbalului nu ţine, aşa cum ar putea sugera etimologia cuvântului, de jocul cu balonul ori jocul de picioare. Darul nu este nici golul în sine, nici doar arta sportivă, geniul unui antrenor, coeziunea unei echipe şi nici măcar „al 12-lea jucător" (publicul), care crează un câmp magnetic de o forţă imposibil de neutralizat. în fapt, darul fotbalului este de neconceput fără participarea adversarului sau în absenţa unei bătălii dârze, a imnelor din peluză sau (cel puţin pentru jucători) fără prezenţa discretă a rudelor în tribune, a prietenilor în faţa televizoarelor.

Fotbalul se ţine mai ales de această experienţă invizibilă a interconectării dintre echipă şi comunitatea care o deleagă. Acelaşi număr de goluri, faulturi, cartonaşe galbene sau minute de posesie a balonului pot descrie, în realitate, două meciuri complet diferite, pe care doar abundenţa ori sărăcia emoţiilor le poate diferenţia. Uzul aritmeticii, al statisticii, al prognozei stocastice se dovedeşte a fi lamentabil atunci când sarcina primită este descrierea *fenomenului* fotbal. Exactitatea şi corectitudinea matematică se înşeală aici la fel de uşor ca ochiul unui arbitru de tuşă.

FOTBALUL CA EVENIMENT

Darul fotbalului nu este reductibil la o singură instanţă (nici măcar la geometria parmenidiană a balonului rotund). Dincolo de donator şi donatar, suspendaţi în anonimat pe tot parcursul meciului, darul fotbalului este spectacolul în

sine. Jocul, de fapt, nu începe şi nici nu se termină pe stadion, numărul actorilor participând la această spontană reducţie fenomenologică fiind virtualmente infinit.
S-ar putea ca fotbalul să fie jocul total care promite cea mai profundă experienţă soteriologică a solidarităţii. Fiecare jucător joacă un pariu cu mai multe instanţe; pe teren, el este într-un permanent raport de evaluare faţă de el însuşi, de coechipierii săi, de adversari, de minge, de condiţiile meteorologice, de galeria din stadion, de suporterii conaţionali aflaţi în faţa ecranelor, dar mai ales faţă de spectatorii dezinteresaţi, atraşi de irupţia creativităţii pe care puţinele reguli ale fotbalului o fac încă posibilă.
Când determinismul entropie al vârstei adulte îşi dictează prioritătile, acest har al uitării de sine se îndepărtează. Apar atunci explicaţiile raţionale şi motivaţiile economice, socotite cândva ancilare. Este adevărat: fără economie şi etică, fotbalul este imposibil. Dar când privim un meci de fotbal, iar nu o mascaradă regizată de nişte rechini financiari în colaborare cu „organele de drept", asistaţi de străjerii înarmaţi cu fanioane, jocul cu balonul rotund depăşeşte infinit regulile economiei de piaţă (dacă nu prin altceva măcar prin recursul la etica de tip *fair-play).* Dar chiar şi etica este depăşită atunci când fotbalul total intră pe gazon şi face minuni timp de 90 de minute. Numai pentru că sfidează logica profitului hain şi pentru că se desprinde, uneori sublim, de constrângerile unei discipline de tip prusac (care acţionează prin interdicţie), fotbalul poate stârni pasiuni religioase pe tot mapamondul.

MIHAIL NEAMȚU

CINE DĂ SI CINE PRIVEŞTE?

Darul fotbalului este personalizat, dar niciodată întrupat de o singură persoană - chiar dacă acesta se numește Pele, Cruyff sau Zidane. Darul fenomenologic al fotbalului este evenimentul în sine al jocului - ceea ce nu tolerează nici o regie, constrângere sau presiune unilaterală. Darul fotbalului nu încape în schemele explicative ale metafizicii aristotelice. Fântâna arteziană de goluri braziliene nu se recunoaște în metoda carteziană de calcul al suprafeţei. Darul fotbalului nu poate fi povestit decât, tangenţial, prin recurs la realismul magic al literaturii sud-americane. Darul fenomenologic al fotbalului este un poem anonim al exuberantei sau poate mai mult - o școală a vieţii în care „nu se știe cine dă și cine primește" (L Bloy).

Darul e inobiectivabil. Nimeni, în sens juridic sau biologic, nu-l girează. Darul absolut-nu un cadou, nici un simplu accident neprevăzut- are aparenţa unei creaţii ex *nihilo.* Darul se naște din abundenţa propriei necondiţionări. Marion definește donaţia pură a darului absolut în termeni de auto-donaţie *(Selbstgegebenheit),* întâlnind astfel cu fidelitate principiile fenomenologiei Vieţii tematizate de Michel Henry. Corelatul afectiv al experienţei dăruirii pure este suferinţa sau bucuria -în nici un caz o stare intermediară, marcată de impurităţi. Donaţia fenomenologică e croită pe măsura reducţiei fenomenologice care a refuzat transcendenţa cauzală sau ontică a donatorului, donatarului și a datului. Darul, ca o victorie obţinută de o echipă

într-un meci de fotbal total, pare să apară din nimic altceva decât ivirea de sine.

PARADISUL NOSTALGIEI LUDICE

în ce constă, deci, darul fotbalului atunci când spectacolul se produce în torentul unei dăruiri totale? Vom răspunde: în apofaza jocului care transcende limita discursivităţii. Jocul, redus în pura sa imanenţă, indiferent de rezultat, este extaza libertăţii la care omul aspiră din cea mai fragedă copilărie. Să nu fie oare jocul limbajul adamic, lipsit însă de ameninţările hazardului? Nu întrupează bucuria nemotivată a jocului nostalgia noastră profundă pentru teodrama paradi si acă?

DESPRE VIRTUŢILE APOFATICE ALE NEÎNŢELEGERII

Inexplicabilul refuz al inexplicabilului

în vastul labirint al experienţelor noastre cotidiene, definiţia aristotelică a principiului identităţii, conform căruia adevărul nu se poate sustrage silogisticii, rămâne o simplă preţiozitate. Principiile elementare ale inferenţei contează prea puţin acolo unde valorile par dictate de relaţii contractuale şi interese negustoreşti. Pentru oamenii tot mai grăbiţi ai mileniului trei, raţionalitatea de tip clasic face prea multă economie de adjective. Ea operează pe arii mult prea restrânse pentru visul faustic al supremaţiei şi infailibilităţii. Degradaţi prin anturajul vulgar al unei prosperităţi nemeritate, răsfăţaţi prin politica amneziei, postmodernii manifestă o tenace rezistenţă faţă de capacitatea absolută a istoriei de a genera noutatea. Orizontul clinic al extincţiei, de pildă, suscită reacţiile necondiţionate ale angoasei colective. Ameninţarea cu moartea este contrată printr-o revoltă goală, plină de reseniment, faţă de un absurd cu prea mulţi locatari. Anacolutele sângeroase ale terorismului de dată recentă scot la iveală resursele consumate ale teodiceii moderne, turnată pe nişte structuri de comprehensiune gripate, fără respiraţie.

Nu puţini sunt cei care văd în arbitrariul violenţei domestice - oricând acestea se manifestă pe tărâmul civilizaţiei nord-atlantice - un simplu manifest al retardării

etice sau al impotenţei economice. Neantul răutăţii nu mai poate fi integrat nici la nivel speculativ. Meditaţia asupra regimului ontologic al vinei şi responsabilităţii nu rezistă. Când se vede clătinat din temelii, sistemul de valori occidentale fandează cu o tăioasă retorică moralistă. Se caută ţapi ispăşitori, pregătindu-se fără ezitare detaşamentele răzbunării. Transpare la fiecare pas incapacitatea de a asuma până la capăt povara perplexităţii şi frica de a întârzia, chiar şi pentru câteva ceasuri, frenezia îngustă a culpabilizării. Aflată sub atac, gândirea vrăjită de perfecţiunile geometrice ale cauzalităţii nu-şi mai poartă povara libertăţii. Ea răspune, frivol, apelului ideologic la mobilizare. în pas de defilare, nimeni nu are o respiraţie suficient de amplă pentru a mai căuta drumul anevoios către întrebările de pe urmă, cele mai dificile. Căutăm, în schimb, limanul falselor iluminări, prin răspunsuri totalizatoare.

ÎNSEMNĂTATEA NEÎNŢELEGERII

Este aici locul să recunoaştem că pentru moderni, obsesia clarităţii a fost întotdeauna reversul angajării scientiste în dialogul cu natura. De aici, prestigiul enorm al metodei fizico-matematice, care a colonizat treptat întreg teritoriul ştiinţelor umane. Consecinţa imediată a acestei filozofii a fost identificarea „neînţelegerii" în interpretare cu „eroarea" de calcul. Pentru toţi cei ieşiţi din *Aufklărung,* neînţelegerea era direct omologată „viciului" de aproximaţie sau intenţiei maligne a subiectului cercetător. Mulţi

au nutrit speranţa că „neînţelegerea" nu reprezintă decât un pasaj efemer în procesul gândirii hermeneutice. Proiectul mesianic al ştiinţei nu putea să sufere idea că „neînţelegerea" va rămâne ingredientul esenţial în aventura cunoaşterii. Că nu era tocmai aşa, romanticii au fost primii care au sugerat-o. Fr. Schieiermacher (ti 834) a operat distincţia între „neînţelegere" *(Unverstăndnis)* şi „înţelegerea greşită" *(Miliverstăndnis),* delimitînd clar două tipuri de competenţe. Mai întâi, expertiza istoric-filologică, menită să reconstruiască paternitatea şi mediul genetic al textului. Urmează apoi competenţa psihologică, însărcinată cu „arta divinaţiei" sau a intuiţiei spontante. Aceasta nu l-a făcut însă pe Schieiermacher să se despartă de idealul kantian, după care cele trei straturi ale hermeneuticii *(intentio auctoris, intentio operis, intentio lectoris)* puteau fi unificate.
Distincţiile marcate de Schieiermacher vor fi recunoscute ulterior de W. Dilthey (+1911) în celebrul său manifest intitulat „Die Entstehung der Hermeneutik". Aici, *explicaţia* şi *înţelegerea* acoperă distanţa dintre *Naturwissenschaften* şi, respectiv, *Geisteswissenschatfen.* Cu alte cuvinte, „neînţelegerea" trebui dezlegată prin operaţiile sintetice ale hermeneuticii. De „înţelegerea greşită" se ocupă ştiinţele exacte. Este un pas înainte, căci Dilthey sesizează haloul indeterminării în care întreaga facticitate a vieţii umane vibrează. Totuşi, celălalt pas rămâne pe loc, împreună cu nostalgia p rog res i st-i stor istă, conform căreia orice relectură a realităţii trebuie să fie neapărat „mai bună" decât cea precedentă. Pentru M. Heidegger, hermeneutica nu va putea ieşi de sub stigmatul inautenticităţii care configurează, cel mai

adesea şi cel mai uşor, raporturile dintre oameni. Distanţarea de alteritatea alterată de anonimat *(das Man)* este, de aceea, un act incomplet de violenţă, care nu epurează efortul interpretării de multiple prejudecăţi. J. Derrida - care a întreţinut cu Gadamer o interesantă polemică pe tema „logocentrismului" - va refuza orice echivalenţă între caracterul aparent imediat al vorbirii şi gândirea total transparentă. Evitând identificarea caracterului nemijlocit al rostirii cu „prezenţa pură" (autoconsistentă) a sensului, sau, altfel spus, refuzând conceperea interpretării scrierii după modelul dialogului verbal, Derrida vede în hermeneutică o ştiinţă arheologică. Limbajul este structurat ca un sistem de trimiteri poştale: întrucât totul e semn, nimic nu e lipsit de însemnătate. Nu doar pluralitatea, ci orice mediere lingvistică e suspectă. Derrida contestă nu doar paradigma teologică a „înţelegerii nemijlocite" în revelaţia Cuvântului. El refuză să creadă că ar putea exista o realitate căreia să-i revină în mod exclusiv un nume propriu (cum ar fi numele Dumnezeirii în formula baptismală a Bisericii).

Va fi nevoie de inserţia fenomenologiei în câmpul hermeneuticii, pentru ca Hans-Georg Gadamer să alunge definitiv mitul progresului hermeneutic şi să descrie procesul prin care „înţelegem mereu altfel, niciodată mai bine." Pentru discipolul lui Heidegger, structurile anticipatoare ale comprehensiunii capătă, ca borne ale finitudinii, un sens pozitiv. Din acest punct de vedere, orice interpretare a oricărui text rămâne, *de jure* şi *de facto,* nedesăvârşită. Chiar şi pentru profeţi, viitorul rămîne, deci, asigurat cu noutăţi. Gadamer a eliberat conotaţia negativă a momentului

„neînţelegerii" în actul interpretativ, printr-o critică a obiectivismului care limita fecunditatea cunoaşterii teologice, literare sau artistice în cadrele paradigmei ştiinţifice a progresului. Prin circumscrierea *simţului comun* în sfera judecăţilor de gust care, la rândul lor, sunt ancorate în cadrele apriorice ale subiectivităţii, kantianismul anulase pretenţia de adevăr a cunoaşterii estetice şi condamnase opera de artă la statutul de obiect. Pentru Gadamer, modelul interpretării va fi ilustrat cel mai bine de întâlnirea cu arta înţeleasă ca joc şi sărbătoare, al cărei mod liturgic de temporalizare fixează certitudinile într-un etaj non-discursiv al limbajului.

ABUNDENŢA MIRĂRII

Diferenţa dintre *Vorstellung* („reprezentare") şi *Darstellung* („re-prezentificare") ţine de două moduri de apariţie în lume a operei. Reprezentarea obiectivează creaţia în timp ce re-prezentificarea, cu geniul său liturgic, face posibilă surpriza şi chiar revelaţia. Resursele unei creaţii sunt inepuizabile. Rădăcinile operei artistului sunt ascunse într-un „nevăzut" găzduit de interioritatea patetică a subiectului creator. înţelegerea este un moment de rezonanţă, consonanţă sau poate chiar unison. Opera de artă ilustrează, ca *eveniment,* importanţa şi obligaţia actului revenirii hermeneutice, în absenţa căreia orice judecată ar deveni o condamnare fără apel. în faţa *evenimentului* (care personifică cutumele tradiţionale ale generozităţii), interpretul trăieşte tensiunea

între *cunoaştere* şi *neînţelegere* sau, dimpotrivă între *necunoaştere* şi *înţelegere.* Acest raport e măsurat doar de adâncimea experienţei *mirării.* Aceasta nu imită muţenia clocotitoare a *stupefacţiei,* ci se articulează ca fond de receptivitate pentru orice paradox. Mirarea, ca efect al unei spontane reducţii fenomenologice, prin care orice neînţelegere e privată de conotaţii, nu împărtăşeşte nimic din agresivitatea indignării. Ca epifanie a întâlnirii originare a sufletului cu fiinţa lumii, mirarea înviază făptura cu siguranţa nevinovată a copilăriei. Stupefacţia, în schimb, nutreşte resentimentul şi adumbreşte răzbunarea.

CELĂLALT SAU TĂRÂMUL FĂGĂDUINŢEI

Există însă şi o altfel de „neînţelegere", consumată ca mirare dezamăgită sau resemnare surdă în faţa aparenţei. O asemenea ecuaţie se rezolvă nu prin „reducerea la absurd", ci prin „reducţia la tăcere". Cea din ultimă decizie hermeneutică suspendă judecata valorică asupra integrităţii morale a celuilalt. Votul „ascultării", care nu ţine de acustică, devine aici imperativ. *Celălalt este,* prin însăşi natura sa, *tărâmul făgăduinţei.* în această nesfârşită posibilitate dată fiecăruia - căci dacă omul este „un animal care promite" (Nietzsche) - găsim întotdeauna temeiul iertării. Această formidabilă putere de absolvire (iar nu simplă depăşire dialectică) a negaţiei, desfăşoară în profunzime sinonimia celor trei virtuţi cardinale cu care se încheie celebrul imn paulin către Corinteni. Când „iubirea pe toate

le iartă" e pentru că „pe toate le crede." In spaţiul deschis de o veritabilă „ştiinţă a răbdării", *neînţelegerea* este un moment vital, investit cu toate atributele paradoxului. Celălalt trebuie să rămână un moment de credinţă, speranţă şi iubire. înţelegem de ce J.L. Borges spunea că „în orice promisiune e o urmă de veşnicie." Promisiunea este emanaţia dorinţei, deci a iubirii, a credinţei şi a speranţei. A crede, a spera şi a iubi sunt singurele forme de neutralizare a „absurdului" în limitele neînţelesului care, iată, promite sublimarea cunoaşterii. A cunoaşte fără a înţelege nu este o situaţie contradictorie, ci doar paradoxală.

Ajunsă în acest plan de imanenţe complementare, restituţia hermeneutică a „infinitului" *celuilalt* coincide perfect cu adâncimile apofatice ale „misterului" alterităţii despre care vorbeşte teologia patristică. Avem aici de a face cu mai mult decât o simplă întoarcere la epistemologia „slabă" a adevărului „non-manifest" (K. Popper). Citită în cheia Revelaţiei, logica comprehensiunii intersubiective dezvăluie ceva esenţial pentru raportul infinit deschis dintre om şi Creatorul care, în Eden, a blestemat singurătatea lui Adam. De ce, prin facerea Evei, Dumnezeu a făcut dialogul posibil înaintea căderii? Cum am putea diferenţia între limbajul protopărinţilor cu Dumnezeu şi, firește, limba folosită *între* ei? Era lumea paradiziacă guvernată de cunoașterea nemijlocită? Avea Adam o înţelegere lipsită de efortul interpretării? Mai mult, am putea vedea cumva scenariul căderii ca un rezultat al neînţelegerii lui Adam sau, dimpotrivă, al unei proaste înţelegeri? Este oare finitudinea creaturală marcată implicit de o carenţă?

Nu foarte mulţi dintre Părinţii Bisericii s-au preocupat sistematic de posibilitatea unui răspuns la aceste întrebări, dar sugestiile lor oferă adesea soluţii neaşteptate în raport cu poziţiile gândirii contemporane asupra naturii limbajului şi a interpretării. Pentru Origen, de pildă, este foarte clar modul în care, înaintea căderii, Adam poseda o „intuiţie" directă asupra naturii lucrurilor *{onomathesia).* Grigorie de Nyssa concepe limbajul ca pură invenţie (prin convenţie), implicînd conjuncţia finitudinii creaturale cu materialitatea semi-opacă a lumii de după cădere. Această recunoaştere a „insuficienţei" limbajului îi conferă acestuia, pentru prima oară cu claritate, atributele necesare ale apofatismului. între subiectul performanţei lingivistice şi obiectul său nici o fuziune nu avea loc „fără rest". Cunoaşterea se consumă asimptotic, prin nesfârşite suişuri („epectaze"), sub rezerva marii surprize eshatologice. Aflaţi în disputa cu Eunomie, toţi Părinţii capadocieni profesau un descurajator „pesimism epistemologic" (VI. Lossky), refuzînd minţii umane capacitatea de exprimare a oricăror esenţe din lumea creată (şi cu atât mai puţin a increatului divin), loan Gură de Aur, *inter alii,* mergea atât de departe încât să considere că un creştin se poate lipsi de *textul* Revelaţiei. Persuadat şi de Platon, Augustin a repetat aceeaşi idee, cu un plus de justificări.

Episcopul Hipponei credea că ceea ce explică crearea Evei alături de Adam este posibilitatea conversaţiei. Limbajul este instrumentul perfect al socializării şi marca umanităţii, în Paradis, comuniunea între Adam şi Eva nu îmbrăcase haina tăcerii. Dialogul era încă dinaintea căderii modalitatea

de exprimare a dragostei. în condiţia postlapsariană, limbajul omenesc, limitat la o funcţie strict repertorială, îşi menţine o secretă dimensiune transcendentală. Vorbind despre *verbum cordis* (sau *verbum inîerius,* sau *verbum mentis),* Augustin punctează dimensiunea hristologică a limbajului inseparabil legat de gândire. Dacă sensul oricărei expresii lingvistice este contextual, Augustin cunoaşte şi tehnica eliminării semnificaţiilor parazite, care sufocă adesea speciile dialogului (între care lectura este genul cel mai important). Cheia acestei simplificări se află în puterea de actualizare a „chipului divin" *{imago Dei),* centrul de unitate a tuturor facultăţilor spiritului uman. în absenţa acestei apercepţii, formele variate de limbaj nu fac decât să exploateze diferenţa dintre intenţie şi expresie.

O dată reîntregit spiritual, omul aflat sub puterea cuvintelor face trecerea de la *usus* la *fruitio.* In termenii lui Dionisie Areopagitul, limbajul capătă nu o funcţie predicativă *(kategorein),* ci doxologică *{hymnein),* proiectând infinitul intepretării orizontale pe axa apofatică a laudei.

EPILOG

Eliminarea „înţelegerii greşite" nu presupune, deci, dispariţia „neînţelegerii", mai ales atunci când inima noastră este expusă unor iradierii supralumeşti. în rugăciune, care este „convorbirea minţii cu Dumnezeu", se iveşte bucuria solară a mirării „însoţită cu lauda" (Evagrie Ponticul). Aici *mirarea,* prudentă, preparatorie şi orientativă, nu poate da

naştere unor „crampe mintale" (Wittgenstein), nici unei „temeri nedeterminate" (Heidegger). Mirarea însoţeşte în sfera doxologică bucuria unei ascensiuni liturgice. Pe parcursul acestei distanţe, obligatoriu infinită, stagiile *neînţelegerii* sunt multiple: dar tot ce ne întrece de fiecare dată priceperea vine să făgăduiască, din adânc, tăcerea nefirească a unei veşnice recunoaşteri. înţelegerea *acestei* mirabile „neînţelegeri" trasează în sufletul fiecăruia un hotar, păzit de îngeri şi tot atâtea lumini.

PENTRU BUNA FOLOSIRE
A MALADIILOR ISTORICE

„After such knowledge, what forgiveness?
Think now, history has many cunning passages,
contrived corridors and issues,
deceives with whispering ambitions,
guides us by vanities."
T. S. ELIOT, CERONTION (1920).

TIMPUL PERFECT

Nu este nevoie să trecem prin purgatoriul spovedaniei pentru a descoperi că uitarea este mai dificilă decât cea mai subtilă artă a memoriei. Ştim totodată că *docta ignorantia,* în care se consumă miraculos iertarea, se obţine mai greu decât darul profeţiei. Pentru orice ascet lupta minţii cu „tinerea de minte a răului" este presărată, invariabil, cu solitare înfrângeri. In cuvintele nefericitului Augustin din Hippona, înainte de a gândi chiar, noi *suntem memorie.* Nu trebuie să-l citim pe Husserl pentru a înţelege că unitatea interioară a persoanei umane este intim legată de relaţia conştiinţei cu temporalitatea. Voit sau nu, timpul mijlocește orice formă de înţelegere, din indelebila copilărie spre orizontul inflexibil al morţii. Fără timp, conştiinţa umană n-ar putea opera sinteze. Fără alchimia temporalităţii, nici o gândire n-ar atinge armonia înţelegerii. Prostia nu este doar un deficit de perspicacitate, ci şi de memorie. La celălalt pol, recunoaşterea noutăţii este un test al

inteligenţei. Aceasta are directe implicaţii etice şi medicale. Mai întâi, sănătatea sufleasca şi integritatea conştiinţei presupun o anumită independenţă faţă de trecut. Melancoliile sau nevrozele sunt tot atâtea tonalităţi afective marcate de o distorsiune a experienţei timpului. La cealaltă extremă, în regimul vid al unei tautologii atemporale, nimeni nu este capabil să deprindă binele ori să îndrepte răul.
Dacă viitorul ne dă angoase iar prezentul ne confiscă într-o iresponsabilă uitare de sine, trecutul pare să aibă o şi mai mare putere de seducţie. De ce oare? Mai întâi, pentru că trecutul are vocaţia întemeierii. într-un anumit sens, trecutul nu e niciodată consumat. El fie se ascunde în universul nocturn al viselor, fie ne asaltează diurn în reverii sau remuşcări. Aşa cum ne explică şi gramaticile limbilor indo-europene, trecutul este timpul nostru perfect. Pentru că despre trecut ştim cel mai multe, iar despre viitor aproape nimic, chiar şi cei mai optimişti dintre noi trăiesc prezentul însoţindu-se de amintiri certe, bine documentate. Trecutul recuperat este preferabil unui viitor prea explicit, deschis fără echivocuri, gata să ne probeze vulnerabilitatea. Poate de aceea, canonul virtuţilor creştine se măsoară prin refuzul aparentei fatalităţi care desenează conturul vieţii. Nu ne-am întoarce înspre trecut dacă n-am simţi că, într-un fel sau altul, acesta ne constituie prezentul. Aparţinem, ca oameni, trecutului aşa cum limba pe care-o vorbim aparţine tradiţiei. Relaţia conştiinţei moderne cu istoria universală - oricât de fragmentară ar fi apariţia acesteia - este o datorie elementară, transmisă şi celor mai fragezi şcolari. Mai mult decât o simplă curiozitate, interesul

pentru istoria *noastră* veche sau recentă ţine de o urgenţă similară relaţiei dintre conştiinţa penitentului şi confesiunea propriilor sale rătăciri. Dacă există un suflet al lumii, cum credea Platon, pentru cetăţeanul modern urmele sale n-ar putea fi căutate decât în istoria în mare parte nescrisă a neamului omenesc.

Aşa cum o biografie este clădită sau minată mai curând de pulsiuni afective decât prin reci opţiuni intelectuale, interesul faţă de problematica istoriei universale nu se poate mărgini într-un plan strict cognitiv. Cultul memoriei are o dimensiune patetică. Pentru creştini, memoria secretă câteva inevitabile semnificaţii soteriologice. Dacă cunoaşterea este o foame înrudită cu iubirea, atunci când cunoaşterea priveşte *destinul* umanităţii - oricât de precară - avem deja începutul unei aventuri spirituale.

REVELAŢIA UNUI DESTIN COMUN

Printr-un consens spontan, admitem astăzi că prezentul umanităţii are o pe cât de evidentă, pe atât de enigmatică determinare *teleologică.* Fie că ne place sau nu, masivele migraţii etnice transfrontaliere din ultimele decenii, afectând absolut toate continentele lumii, ne-au făcut dintr-o dată părtaşi celui mai radical experiment de coabitare interetnică şi intrareligioasă din istorie. Până recent, nu credeam că celălalt, adică străinul, ne priveşte într-un mod personal. Astăzi învăţăm să gândim altfel.

Globalizarea nu este doar un nou cuvânt în retorica săracă a politicienilor. Realitatea mondializării este reflectată în cele mai derizorii contingenţe: fructele ne vin din Spania, produsele textile vin din Malaezia, computerele din Taiwan. Sentimentul apartenenţei noastre la o istorie comună, care nu mai depinde doar de resursele locale, se întâlneşte chiar şi la cele mai simple suflete. Ciobanii din Poiana Sibiului ştiu astăzi cum preţul de transport al lânei depinde de preţul petrolului fixat pe piaţa internaţională. Această imprevizibilă dinamică economică explică foamea de „ştiri externe". In era atomică, viaţa unui sihastru anonim din peşterile Himalayei depinde, cel puţin în privinţa subzistenţei biologice, de tot ceea ce poate întâmpla la celălalt capăt al globului. Chiar dacă superficial şi viciat, jurnalele de televiziune contribuie la percepţia globală a timpului nostru comun. în sfârşit, calendarul evenimentelor cu rezonanţă mondială a ajuns să fie mai important, în secolul XX, decât riturile de trecere ale naţiunilor. Viitorul se configurează în coordonatele mondializării conştiinţei istorice a întregii umanităţi.

Ştim astăzi cu toţii ceea ce secole la rândul adepţii unei ontologii atomiste sau cosmologii mecaniciste au vrut să nege: principiul inseparabilităţii în experienţa holistică a lumii. Fără să ignore riscul pierderii în detaliu, nici amatorii, nici profesioniştii istoriei n-au abandonat ideea unei viziuni panoramice asupra umanităţii. Pentru a înţelege *cum am ajuns aici,* breasla istoricilor discută pasionat structura enciclopediilor despre „istoria istoriei lumii". Cu multe secole înainte ca savanţii vechii Europe să fi cunoscut vertijul în faţa alterităţii, ori ca nişte ţărani din strunga Carpaţilor să

întâlnească primii turişti japonezi în vatra propriului sat, au existat alte încercări de înglobare a experienţei pluralităţii într-un concept general al istoriei şi umanităţii.
Culturile tradiţionale au făcut experienţa „unităţii de destin" a Omului la temperaturi diferite şi în registre variate. Până în secolul XVII, miturile sau poemele, filozofia sau teologia au dus necontenit lupta nocturnă cu îngerul lui Adam. Unde putem identifica însă originile noţiunii *moderne* de „istorie universală" şi rădăcinele tezelor contemporane despre globalizare? Noţiunea de *Weltgeschichte* sau *world history* nu putea emerge decât dintr-o cultură preocupată sistematic de totalizarea experienţei umane în faţa unei instanţe ultime. în acest context, studierea noţiunii teologice de istorie sau economie a mântuirii ni se pare indispensabilă. Pentru creştini, umanitatea are un implacabil destin eshatologic. Gândirea teologică percepe diversitatea experienţei fiecărui om ca pe o ţesătură imbricată într-o urzeală comună. In final, vom suprapune categoriile de interpretare a istoriei globale cu noţiunea creştină de catolicitate, atât de importantă în experienţa spirituală a solidarităţii cu destinul adamic şi eshatologic al lumii.

ISTORIE SI UNIVERSALITATE

Mitul este o încercare de totalizare a experienţei umane în forma unei naraţiuni exemplare, având o valoare etiologică şi soteriologică. Mitul explică şi expiază. Timpul mitic este responsabil pentru condiţia prezentă a Omului. Miturile

culturilor tradiţionale surprind situarea omului în miezul unui conflict între forţele care guvernează cosmosul. Intuiţia unităţii experienţei umane a timpului este aici fundamentală. Lumea şi umanitatea nu sunt simple abstracţii; ele se ţin împreună într-un destin împărtăşit. Gândirea simbolică a mitului organizează experienţa lumii într-un poem pe care unii filozofi greci, mai cu seamă neoplatonicienii, au decis ulterior să-l interpreteze alegoric. Povestea degradării temporalităţii originare nu este mai mult decât o poveste. Istoria începe acolo unde Omul este supus degradării ontologice, corupţiei şi morţii.

Abandonul mitului coincide, în lumea greacă, cu vârsta de aur a istoriei. Mefienţa platonică faţă de structurile devenirii trebuia învinsă. începuturile acestei discipline critice a memoriei pot fi găsite, cel puţin de către eurocentrici, la Herodot (484-425), Tucidide (460-400) şi Polybius (210-l26 î.e.n.). Cu ei, istoria dobândeşte o suveranitate genitivală: orice subiect care cade „subt vremi" i se supune, fără rezistentă. Memoria mitică devine memorie istorică. Istoria rămâne cel mai adesea locală, incluzînd umbra vecinătăţii. Prin definiţie, zeii sunt excluşi din cronica trecerii. Deconstruind fabulele grecilor, primii istorici au recunoscut totuşi autoritatea zeităţii numită „destin". Să fi fost destinul sau curiozitatea cea care l-a înghiţit pe bătrânul Plinius (23-79 e.n.) sub cenuşa vulcanului Vezuviu, în timp ce contempla activ erupţia?

Herodot îşi propune să cuprindă în relatările sale o durată de aproape două sute de ani. Adâncirea în detaliu presupune distanţarea de conceptul unitar de umanitate presupus în

discursul mitic. Contrastul între greci şi barbari este cel puţin la fel de puternic ca dihotomia între evrei şi neamuri. A. Momigliano îl considera pe Polybius drept primul istoric grec care scrie având în faţă orizontul universalităţii. Polybius ştie că istoria politică a Imperiului roman decide soarta unei lumi întregi; o lume, firește, care n-a reuşit să încorporeze tot efectivul biologic al umanităţii. Conştiinţa totalităţii este ceea ce contează. Acest tip de istoriografie va fi reluat de cronicarii latini ai Imperiului, care pe lângă cronica creşterii şi descreşterii romane îşi vor permite să facă şi remarci personale cu privire la „morala" unor evenimente. Ele conţin inevitabile aluzii la metafizica vârstelor lumii. Importantă este aici nu porţia de adevăr a moralei, cât mai ales afirmarea realităţii timpului. Oralitatea încetează să mai fie expresia supremă a excelenţei în cunoaștere. Timpul mereu bogat al umanităţii merită consemnat. Prin cultura memoriei greco-romane, devenirea istorică încetează să mai fie irelevantă pentru condiţia europeanului.

SPIRALA ISTORIEI MÂNTUITE

Rădăcinile iudaice ale creştinismului au oferit teologilor Bisericii un cu totul alt cadru conceptual. Scripturile iudaice fac din prezenţa lui Dumnezeu în biografia poporului Israel un element constitutiv. Tradiţia abrahamică oferă o perspectivă lineară asupra istoriei, sub legea universală a teleologiei divine. De la cântările lui Moise până la Psalmii lui David, găsim în Scripturile vechi rugăciuni construite ca

memorial itinerant al recunoştinţei. La rândul său, Eclezias-tul ne prezintă regimul sacru al oportunităţii *{kairos)* în viaţa de rând a muritorilor. Spiralat, iar nu ciclic, timpul îşi dez-văluie structura ritmată în două faze: zilele bune de „harţi" se adaugă clipelor negre de „post".
Noul Testament pleacă de la afirmarea unui moment de întrerupere eshatologică a cursului „obişnuit" al istoriei: învierea lui lisus. Acest eveniment unic reprezintă nu doar revelaţia „posibilului" în termenii generici ai filozofiei, ci o confirmare a adevărului profeţiilor rostite în vechile Scrip-turi. Plecînd de la acest *datum* ireductibil, primii creştini au simţit nevoia de a rescrie istoria lumii. Neutralitatea fatidică şi izotropia ciclică a temporalităţii greceşti vor fi substanţial revocate. Şi cele mai mici detalii contează: a fost nevoie ca Cezarul August să convoace un recensământ pentru ca Fiul lui Dumnezeu să se nască în Bethleem, împlinind astfel proorocia (Luca 2, l-7). Logica divină a oportunităţii *(kairos)* se poate folosi de momente de-o aparentă irelevanţă.
Summa summarum, Evanghelia nu ignoră, deşi depăşeşte noţiunea grecească de „istoricitate."
Cum arată însă relaţia creştinilor cu alteritatea şi spectrul uman al totalităţii? De la început, orice competenţe cultu-rale erau motivate în Biserică mai ales de ambiţii apolo-getice, într-un fel legitim, cunoaşterea - primă expresie a iubirii - devenise un indispensabil instrument misionar, mult mai durabil şi mai preţios decât luciul săbiilor de cruciat sau cavaler. „Tuturor toate făcându-se" (I Corinteni 9, 22), fiind „datori elinilor şi barbarilor" (Romani 1, 14), Părinţii Bisericii au învăţat „toată înţelepciunea egiptenilor"

(Fapte 7, 22). Ei - care denunţau ferm „fabulele" sau „născocirile" elineşti pentru a proclama, după regulile univocităţii, un adevăr personal la graniţa dintre istorie şi eternitate - nu puteau citi istoria umanităţii decât în lumina proclamaţiei apostolice despre moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Conceptul stoic de providenţă nu era suficient în acest sens. Pentru orice creştin întâlnirea cu Hristos se transformase într-o judecata de apoi a istoriei umanităţii şi în apocalipsa unei biografii personale. Toată biografia creştinului capătă un sens din perspectiva botezului întru Hristos.
Acest tip de hermeneutică teleologică va fi proiectată asupra istoriei vechiului Israel sau a întregii umanităţi căzute. Părinţii Bisericii vor aplica o lectură spirituală (anagogică) memorialului iudaic al izbăvirii. „Egiptul" devine metafora captivităţii idolatre, „exodul" reprezintă eliberarea de patimi şi botezul curăţitor, iar „Canaanul" este imaginea paradiziacă a întoarcerii acasă. în tradiţia patristică, succesul alegoriei - care nu este o metodă hermeneutică, ci o exigenţă a vieţii „în Duh şi adevăr" - n-a încurajat niciodată suspiciunea istoricului umanist de mai târziu, grăbit să găsească falsuri sau contradicţii în texte pe care Biserica le considera urme ale unei descoperiri dumnezeieşti, iar nu surse documentare pentru epoci ascunse în nisipul uitării.
Lumea romană târzie a avut o pleiadă de cronografi talentaţi. Meseria lor depăşeşte rareori competenţa arhivisticii. Chemaţi să asigure o posteritate glorioasă bazileului sau teologilor implicaţi în disputele dogmatice ale Bisericii, cronicari romani precum Socrate, Sozomenos, Evagrie sau Filostorgius erau departe de scrupulele ştiinţifice de astăzi şi

complet imuni faţă de dilemele metodologice ale istoricului modern. Unii critici contemporani cred că fac excepţie de la acesată regulă a Antichităţii târzii doar Sulpicius Severus (360-420) - autorul unei „cronici universale" şi a faimoasei vieţi a Sf. Martin din Tours -, Ammianus Marcellinus (330-400) - un păgân echidistant -, Procopie din Cezarea (t562) - un polemist neîntrecut - şi, mai târziu, geniul enciclopedic al lui Isiodor din Sevilla (560-636). Nimeni dintre aceşti gardieni ai memoriei creştine nu-şi putea imagina însă că istoria obiectivă a lumii nu coincide cu cronologia vesterotestamentară a creaţiei. La fel, marginile geografice ale lumii noi pentru cei mai mulţi ar fi fost de neconceput. Modernitatea însă avea să releve un păcat mult mai grav, contractat printr-un prost contact cu aproapele.
Foarte mult timp, interesul pentru neamurile străine de Evanghelia lui Hristos n-a avut în spate decât un calcul politic. Dorinţa de convertire a păgânilor la religia oficială a Imperiului nu s-a remarcat decât rareori prin smerenie şi inocenţă. Viziunea eshatologică din primele secole apostolice a fost absorbită aproape exclusiv în spiritualitatea monastică, dar nu şi de agenda expansionistă a Bisericii imperiale. Creştinismul urban a suferit un proces de secularizare treptată. Cu Eusebiu al Cezareei avem o interpretare triumfalistă a istoriei greu de înţeles pentru Augustin (354-430), episcopul Hipponei, care asistase înfricoşat la căderea Romei. Treptat, o atitudine trufaşă ori nerăbdătoare faţă de alteritate a anchilozat conştiinţele ecleziastice. întâlnirea cu *celălalt* nu mai era pregătită de etosul liturgic al compasiunii, ci de voinţa oarbă de supunere. în absenţa curtoa-

ziei, gratuităţii şi a unui curiozităţi intelectuale genuine faţă de acele tradiţii religioase care - numai prin îngăduinţa Proniei - au existat înaintea lui Moise, viziunea eshatologică şi universalistă asupra istoriei umanităţii s-a transformat într-o tristă demonstraţie de forţă. Sămânţa colonialismului economic modern a fost deja săditâ prin retorica triumfalistă al liderilor ecleziastici din Roma şi Constantinopol.

TOTALIZAREA LITURGICĂ

Există un puternic contrast între această viziune şi sensibilitatea Evangheliilor faţă de alteritate. Pentru ucenicii lui lisus, esenţialul se petrecea în afara calculelor avide ale autocraţilor imperiali. Nu întâmplător, viaţa primelor comunităţi de creştini şi de monahi se centra pe celebrarea euharistică a morţii şi învierii lui Hristos. în obscuritatea unor neştiute catacombe sau în inima deşertului, sfârşitul istoriei putea fi proclamat fără nici o prezumţie. Ziua a opta venea în inimile oamenilor la fiecare Euharistie. O primă sentinţă din judecata universală a lumii fusese deja pronunţată prin moartea şi învierea lui Hristos. Până la a doua venire a Domnului, lumea rămăsese obiectul unui litigiu de proprietate: creştinii se roagă şi îşi dăruiesc vieţile slujind lui Dumnezeu şi oamenilor-cu prieteni şi vrăjmaşi laolaltă; demonii, în acelaşi timp, îşi revendică cât mai multe suflete, fragmentîndu-le unitatea lăuntrică prin sămânţa îndoielii, a ignoranţei şi uitării. Slujitorii lui Hristos sunt cei care se uită pe sine din dragostea nebună de aproapele şi lumea întrea-

gă. Slujitorii diavolului uită de aproapele şi ignoră lumea pentru a-şi sluji loruşi în chip nestingherit. în rugăciune şi faptă, creştinii contemplă lumea ca pe o totalitate subiectivă. Istoria umanităţii, prin creaţia, căderea şi restaurarea lui Adam, este solidară cu biografia fiecărui sfânt şi a Trupului lui Hristos. Vectorul eshatologic al istoriei umanităţii este proiectat în laboratorul mistic al liturghiei Bisericii. De aceea, primii creştini au putut găsi pretutindeni semne şi oracole despre „taina cea din veac ascunsă" (Coloseni 1, 26). Mozaicul Regelui Hristos se găsea ascuns, în ghicitură, nu doar sub litera vechilor Scripturi iudaice, ci a multor alte monumente din cultura păgână. Aşa cum Hristos găsise în femeia samarineancă virtuţi străine slujitorilor iudei din templu, creştinii Bisericii primare erau capabili să descopere în păgânismul greco-latin şi câteva latenţe evanghelice. Numai astfel Socrate şi Platon au ajuns să fie pictaţi pe frescele mănăstirilor bizantine ca profeţi ai Cuvântului întrupat. Păstrînd textele tradiţiei creştine alături de importante monumente ale înţelepciunii greco-romane, copiştii medievali din şcolile mănăstireşti erau, evident, marcaţi mai ales de ideea posterităţii. Multă vreme mai târziu, primele arhive istorice se găsesc în pomelnicile bisericeşti medievale ale unor parohii din ţările române. Deşi încurajau un crucial proces de *translatio studii,* oamenii Bisericii nu conceptualizau totuşi istoria umanităţii ca un domeniu aparte al Revelaţiei. De cele mai multe ori, tezaurizarea unui trecut prodigios a rămas neînsoţită de interpretări. Cu câteva mari excepţii ale unor sfinţi vizionari, ortodocşii n-au simţit niciodată că momentul sintezei istorice finale a venit. Cu toate avantajele

acestei poziţii în care atleţii Ortodoxiei sunt întotdeauna pe picior de plecare dincolo, înspre împărăţie, răsăritenii au cunoscut şi blocajul psihologic în faţa realităţii istorice. Poate că până în secolul XVIII, când se nasc în Occident ştiinţele comparaţiei (de la istoria religiilor la critica literară), mediile teologice şi filozofice receptau încă nefavorabil conceptul modern de istoricitate.[1] Vor ceda mai întâi protestanţii, care se arată gata să pornească în căutarea „istoricului lisus", chiar împotriva tradiţiei. Din punct de vedere religios, rezultatul va fi deconcertant, accentuînd relaţia de falsă tensiune (dar dificile urmări) între „ştiinţă" şi „credinţă".[2]

[1] Un bun prieten ne atrăgea atenţia asupra unor semnificative coincidenţe: „Cred că cel mai important eveniment istoric în secolul al XVIII-lea sunt toate lucrurile excluse necesar şi evitate neputincios din *Critica raţiunii pure,* şi apoi - fireşte - *Critica raţiunii pure* înseşi. De atunci, orice problemă care nu are legături interne elocvente şi stabile cu problematica lui Kant [1724-l804] pare vădit regională şi măcar parţial rezolvată chiar înainte de a fi ridicată. Această perturbare care a scăpat deseori istoricilor filosofici, face parte din ambiguitatea gloriei lui Leibniz şi a continuatorilor săi".

[2] Consecinţele acestei dihotomii sunt vizibile şi astăzi când încă abundă monografiile „în căutarea adevăratului lisus" - deşi autorii pornesc de la câteva premise metodologice dubioase: inexistenţa unui tărâm invizibil înţeles ca univers spiritual cu care omul să poată interacţiona, imposibilitatea minunilor, etc. Negarea posibilităţii învierii reprezintă nu un argument istoric, ci filozofic. - de unde toată gâlceava mondenă despre „biografia ascunsă" a lui lisus". Deloc spectaculos, „deconstrucţia" Evanghelilor operată de numeroşi autori contemporani (între care cei mai mulţi profesori de teologie biblică) urmăreşte confirmarea cu argumente „istorice" a acestor convingeri auctoriale. Pavel avertizase însă cu două milenii în urmă: „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei sminteală, pentru neamuri nebunie" (I Corinteni 1, 23).

Michel Henry (1922-2002) avea dreptate refuzînd ideea că doar istoria obiectivă - înţeleasă ca reţea de referinţe punctuale la evenimente moarte - ar putea oferi acces la esenţa Revelaţiei lui Hristos. Miezul Revelaţiei nu este vizibil în „planul tridimensional" al percepţiei comune. Privit doar din acest unghi, lisus va apărea mereu ca un simplu dascăl din Galilea care a dăruit oamenilor o lege de vieţuire mai bună decât altele, deşi nu neapărat cea mai bună. în Ortodoxie, Revelaţia judecă istoria, nu invers. Chiar dacă răstignit pe Cruce, Hristos continuă să domnească suveran peste istoria umanităţii. în sfârşit, arhivele scripturistice, la fel ca oricare alt text care marchează memoria Bisericii, sunt condiţia necesară, dar nu şi suficientă, a cunoaşterii teologice. Aceste urme ale Revelaţiei rezumă îndemnul lui Filip către Natanael: „vino şi vezi"! (loan 1, 45) - fără să poată provoca însă şi adopţia filială.

REVELAŢIILE ORIZONTALEI GEOGRAFICE

Cum spuneam deja, aproape nimeni, în epoca lui Christofor Coiumb (145l-l 506), n-ar fi putut intui complexitatea geografică, culturală şi religioasă a lumii moderne. Luîndu-şi revanşa după secole lungi de indiferenţă faţă de dimensiunea orizontală a istoriei şi a lumii, modernitatea începe să ridice noi punţi în cunoaşterea alterităţii. Simţul pentru mirare deja pietrificat în numeroase medii bisericeşti se trezeşte din nou la viaţă. După marile descoperiri geografice, surprizele se ţin lanţ. Alteritatea pare o Pandoră

irezistibilă. Nu întâmplător, ţinutul marilor navigatori - Italia - a oferit în secolul XV şi cei dintâi istorici de vocaţie: Leonardo Bruni (1370-l444; *Historiae Florentini populi),* Lorenzo Valla (1407-l457, cel care a dovedit la 1440 falsul documentului *Donatio Constantini),* sau Flavio Biondo *(Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii).* Vechile cosmografii creştine (Cosma Indicopleustul) lasă loc monografiilor specializate: în Spania, episcopul catalan Joan Mărgărit Pau scrie *Paralipomena Hispaniae,* în timp ce în Polonia secolului XV Jan Dlugosz redactează *Annales seu cronicae incliti regni Poloniae.* Curiozitatea - elegant incriminată de Augustin - devine materia de combustie a erudiţiei pentru orice *homo universalis* respectabil. Nu trebuie uitate aici producţiile geografilor: *Cosmographia universalis* de Sebastian Mtinster (1544), *Theatrum orbis terrarum* (1570) de Abraham Ortelius, iar mai târziu *Geographia generalis* a olandezului Bernhardus Varenius (1650).
După reforma protestantă care iscase interesul pentru originile creştinismului, cunoaşterea istorică a devenit pentru unii o funcţie a mântuirii individuale. Tot mai puţini erau cei care credeau într-o *Heilsgechichtem* felul în care Părinţii Bisericii imaginau *oikonomia* divină. Din reziduurile formaţiei teologice a culturii medievale rărmîne însă aspiraţia către întreg şi unitate a istoricilor. Dacă la sfârşitul secolului XVII, Jacques Benigne Bossuet (1627-l704) încerca un *Discurs asupra istoriei universale* (1681), aceeaşi voinţă de totalizare l-a determinat pe Jules Michelet (1 798-l 874) să compună o *Introducere la istoria universală* (1831). într-un proiect de acelaşi tip s-a lăsat absorbit şi Leopold von Ranke

(1795-l886) în ultimii ani ai vieţii sale. Aproape un secol mai târziu, Nicolae lorga (187l-l940) a scris un *Eseu de sinteză despre istoria umanităţii,* criticată - cum ne informează corespondenţa - de un istoric francez specialist în istoria Bretaniei... Mai faimos, A. J. Toynbee (1889-l975) îşi publica între 1936-l954 monumentala operă (12 volume) de istorie a civilizaţiei umane, modest intitulată: *A Study of History.* Scrisă din perspectiva europeanului care încă nu exclude o providenţă din succesiunea aparent neutră a culturilor şi civilizaţiilor, încercarea istoricului englez este simptomatică. Mai mult decât azimutul teologic al lui Toynbee, odisea culturală parcursă de M. Eliade - şi încununată de trilogia *Istoria ideilor şi credinţelor religioase* (1978-l984) - confirmă viziunea exprimată de şcoala germană despre istoricitate ca orizont de nedepăşit al cunoaşterii existenţiale a omului modern.

După J. G. Herder (1 744-l803), W. Dilthey (1833-l 911) şi M. Heidegger (1889-l976), hermeneutica fenomenologică din şcoala lui H.-G. Gadamer (1900-2002) a confirmat efectivitatea conştiinţei istorice prin analiza limbajului ca mediu al oricărei reflecţii şi comprehensiuni. Atât încărcătura subiectivă, cât şi depozitul de echivoc al rostirii - de la mimică şi intonaţie până la expresiile verbale intraductibile - trasează limitele efortului nostru de comunicare şi de construcţie tematică a unei lumi. Nu doar idiomul naţional, ci mai ales limbajul cultural în care am fost educaţi cu sau fără voie, condiţionează operaţia de traducere ţintită de orice cunoaştere istorică. E de prisos să adăugăm că şi rugăciunile pe care creştinii le rostesc în biserici *sunt*

rezultatul unor sinteze istorice databile, care suferă până astăzi legile corupţiei şi ale uitării.
Ce a rezultat din toată această trudă nevăzută şi foarte rar apreciată a savanţilor, dacă nu în primul rând o relativizare a condiţiei culturale a europeanului? Utopia ideologică a iluminiştilor a fost treptat subminată de prestigiul arheologiei. Clasînd timpul ca „imagine a lumii" (Mi Heidegger), modernitatea a separat abrupt „cronica" (devenită rubrică de ziar) de „istorie" (apanaj al filozofiei culturii), dezvoltînd - mai ales în spaţiul german - un irezistibil gust pentru sinteze. în mod cert, din imensele acumulări de cunoaştere istorică nu am dobîndit un acces mai „clar şi distinct" către Absolut. Dimpotrivă. Nu doar cunoaşterea lui Dumnezeu n-a fost uşurată de revelaţia alterităţii mundane, dar şi cunoaşterea totalităţii lumii ni se refuză. în lupta disperată cu timpul, sintezele sunt imposibile iar concluziile mereu pe jumătate caduce. F. Guizot (1787-l874), Leopold von Ranke (1795-l886) sau J. G. Droysen (1808-l884) nu mai puteau decât să spere în a ghici intenţia ascunsă a Providenţei prin lectura istoriei umanităţii. G. W. F. Hegel (1770-l831) era singurul care aserta în mod categoric şi categorial această posibilitate; istoria umanităţii *(Weltgeschichte)* rămânea pentru el o istorie a mântuirii *(heilsgeschichte)* în măsura în care filozofia dialectică devenea ea regina ştiinţelor. Ruina ideologiilor care sunt responsabile de mobilizarea mesianică a unor întregi societăţi europene (redescoperind ura de rasă sau de clasă), ne-a demonstrat fără putinţă de tăgadă „mizeria istorismului". Preocupată mai puţin de vreun proiect de gnoză ideologică sau teodicee speculativă,

breasla istoricilor a decis să îmbunătăţească instrumentele cercetării pozitive, consolidând cunoaşterea noastră despre trecut printr-un flux continuu de studii şi publicaţii de o rară minuţie. Dezavuând simplificările, latura de unicitate, surpriză şi enigmă a evenimentului istoric îşi recapătă locul în naraţiunea istorică. Crezul naiv în progres profesat de Voltaire (1 694-l 778), E. Gibbon (1 737-l 794) sau A. Comte (1798-l857), iluziile hegelienilor sau convingerile materia-I işti lor marxişti au fost dezarmate de groteşti evidenţe statistice. Avansul spectaculos al cercetării istorice nu mai pretinde deloc astăzi să ia locul Providenţei. Până şi istoria Bisericii - a crezurilor şi a sinoadelor ecumenice, cel puţin - a ajuns să fie scrisă *fără* „ipoteza Dumnezeu."
Foarte previzibil, specialiştii disciplinei au răspuns la excesul de generalizare printr-o erupţie diluviană de studii bine focalizate. Astăzi, eruditii pot anexa acestui generos subiect logic - istoria - un număr infinit de predicate. Nu ne lipseşte astăzi o „istorie a istoriei universale". Membrii „Școlii analelor", deşi având o perspectivă macro-culturală îndatorată sociologiei, n-au renunţat la idealul exhaustivităţii, aplicat însă nu în relaţie cu generalul metafizic (care pentru istorici reprezintă „vagul"), ci cu individualităţile unice şi perisabile ale istoriei. Fernand Braudel (1902-l985) a inspirat această deplasare a interesului către arhitectonica subsistemelor economice şi culturale care compun o civilizaţie, preferând oricăror aproximaţii ideologice decupajul infinitezimal în arii precis determinate. Astfel s-au scris nenumărate monografii despre culturi regionale, cuprinzând un bogat index al vieţii private a omului european, pulsând

între angoase infernale şi nostalgii paradiziace. Abundenţa studiilor specializate, relevante pentru specialiştii „de meserie", însă irelevante pentru profani, indică lipsa de conţinut formativ a cunoaşterii istorice moderne. în plină vârstă atomică a umanităţii, uitarea totalităţii se obţine din submersia în oceanul amănuntelor. Detaliile se dovedesc uneori la fel de imprevizibile în mâna unui bun arhivist ca rotunjimea mingii de fotbal sub crampoanele unui atacant profesionist.

TRUFII PRAVOSLAVNICE

Este păcat că răspunsul dat în Răsărit la accentuarea conştiinţei istorice şi a simţului critic a constat mai ales într-o repliere pe premisele fideiste îmbrăţişate în multe cercuri protestante. Cu excepţia mediilor monastice atinse de acel extraordinar *revival* isihast est-european (de la Paisie Velicikosvky la Nicodim Aghioritul) - *Filocalia* (1 792) fiind monumentul unei tăioase conştiinţe istorice - Ortodoxia rurală şi urbană a cunoscut fie exaltarea pietistă, fie tentaţia gnostic-intelectuală (contraste perfect vizibile în Rusia secolului XIX). Când europeanul cultivat a căpătat deja o profundă conştiinţă autocritică - fiind gata să examineze eşecurile proiectelor civilizaţiei creştine din trecut -, răsăriteanul pravoslavnic şi-a menţinut preferinţa tipic romantică pentru un trecut cosmetizat, cu o impecabilă poleială bizantină.

Derivându-şi autoritatea dintr-o tradiţie multimilenară, teologii ortodocşi au fost foarte adesea tentaţi să inhibe

orice formă de interogaţie (auto)critică asupra trecutului. Mulţi episcopi răsăriteni au ajuns să judece aspectele polifonice ale propriei lor culturi cu trufia califului Omar aflat în faţa bibliotecii din Alexandria („Dacă aceasta conţine învăţătura Coranului, atunci este de prisos; dacă nu, atunci merită la fel de mult să piară"). Abandonând sursele adevăratei tradiţii mistice s-a trecut pe nesimţite la o înşelătoare mistică a tradiţiei. Idolatrizarea trecutului şi tratarea comorilor tradiţiei ca piese de muzeu ascund o tristă aplecare spre comoditatea spirituală. Chiar dacă numeroase parabole evanghelice sunt construite prin pilduitoarea forţă a excepţiei (samariteanul cel milostiv, sutaşul, femeia desfrânată) mulţi creştini răsăriteni mai preferă să aibă o imagine statică, monocromă şi mai ales simplistă despre infinit subtila lucrare a Proniei în lume.

Teologii tradiţionalişti trăiesc plăcerea irezistibilă de a reduce Biserica la condiţia ei atemporală, într-o formulă dogmatică de provenienţă mai curând monofizită. Foarte mulţi ştiu foarte puţine despre soarta confraţilor lor risipiţi până la marginile pământului, care, chiar dacă într-o altă limbă, slujesc aceluiaşi Dumnezeu. Motivul? Nimic mai mult decât oboseala şi neputinţa melcului de a-şi părăsi cochilia. Câţi ortodocşi din Finlanda sau Estonia au habar despre soarta creştinilor din Etiopia sau Eritrea; câţi europeni continentali urmăresc sinaxarul sfinţilor britanici - pentru a nu-i pomeni pe mucenicii din Gulagul comunist sau pe martirii extremului Orient (persecuţiile în China continuă şi astăzi)? Deşi educaţi, numeroşi credincioşi îşi imaginează esenţa Ortodoxiei după chipul şi asemănarea tradiţiei lor locale.

De aici toate dificultăţile menţinerii şi perpetuării unei perspective universale asupra Ortodoxiei, acasă şi în diaspora. Numai prin dispariţia orizontului universalităţii şi a unei gândiri cruciforme a totalităţii, leucemia naţionalistă a ajuns să macine organismul Bisericii, politizând relaţia creştinilor cu istoria. Teama de adevărul istoric a dat naştere mecanismului cenzurii şi unei adevărate legi a tăcerii *{omertâ)* cu privire la anumite subiecte. Tot datorită lipsei de orizont universalist s-a născut şi frica de alteritate. Pentru cei mai mulţi ortodocşi misionarismul a rămas, ca şi darul vorbirii în limbi, doar virtutea apostolilor. Deşi istoria creştinismului oferă în esenţă spectacolul fascinant al transmiterii şi convertirii multor culturi la etosul imprevizibil al Evangheliei, foarte mulţi ortodocşi preferă să creadă că tradiţia înseamnă *mai ales* conservare - aşa încât adesea bisericile nu rămân decât nişte săli de exponate artistice. *(Povestirea despre Antihrist* al lui Vladimir Soloviov îşi păstrează, în acest sens, caracterul profetic.)
Dacă am realiza că „Ortodoxia este radicală, nu conservatoare" (A. Louth), am putea simţi mai bine importanţa înrădăcinării, a adăpării la izvoare. Evident, rădăcinile Ortodoxiei nu sunt în pământ, ci în cer şi pretutindeni acolo unde suflă Duhul. Dar despre relativitatea formelor istorice ale tradiţiei ştim foarte puţine întrucât rămânem partizanii unor mitologii locale. Elocvent pentru relaţia ortodocşilor cu tradiţia (care înseamnă *predare,* cu lecţii de dictare şi traducere) este motivul „limbii sacre" care circulă în unele medii bisericeşti. încăpăţânarea cu care foarte mulţi episcopi şi presbiteri doresc să menţină în slujirea Vieţii

limbi moarte, necunoscute smeritului popor creştin, contrazice flagrant minunea de la Cincizecime şi dorinţa arzătoare a apostolului de a grăi în Biserică „cinci cuvinte cu mintea" - ca să înveţe şi pe alţii - „decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină" (I Corinteni 14, 19). Astfel, tot ceea ce apare ca inovaţie (e.g., trecerea din slavona veche în limba sârbă sau rusă) ajunge să fie suspectat de „protestantism." Antidotul nu rămâne decât congelarea unor forme de cult, opace atât credincioşilor „simpli", cât şi celor „educaţi".

Adâncindu-şi conştiinţa istorică din care izvorăsc atât rugăciunea pentru întreaga lume cât şi talanţii diplomatici, ortodocşii ar putea dobândi mai multă demnitate, autoironie, modestie şi distanţă faţă de propriile lor dileme identitare. întâlnirea cu străinul reprezintă întotdeauna un prilej de a te elibera de stereotipii parazite şi de a adânci cunoaşterea de sine. Nepăsarea faţă de lumea din afara microuniversului religios al Ortodoxiei va dispărea numai atunci când pravoslavnicii vor scăpa de obsesiile apartenenţei la o tradiţie muzeală.

IREDUCTIBILUL

Coincidenţă sau nu, procesul de acumulare orizontală a cunoaşterii istorice a căpătat un spectaculos avânt în a doua jumătate a veacului trecut. Atunci, posibilitatea unui război nuclear contura dramatic sfârşitul absolut şi total al aventurii umane. Ameninţat cu dispariţia ca specie, omul modern

a devenit preocupat mai intens ca niciodată de atavismele identităţii sale. Pasiunea cunoaşterii trecutului continuă să facă victime, fiind de la Adam încoace cea mai profundă rană în trupul umanităţii. Modernitatea ne-a dovedit, după lungul secol al formării naţiunilor, cât de stabile sunt prejudecăţile, forţa demenţei şi viclenia sentimentelor, în bezna cărora europenii şi-au pierdut de atâtea ori cea mai bună zestre. Revoluţia tehnologică ne-a arătat cât de uşor şi bulversant este să treci graniţa între fantezie şi realitate. Catastrofa ne-a mijlocit revelaţia enormei diversităţi şi a tragicei frumuseţi a umanităţii.

Contrar aşteptărilor lui Th. W. Adorno (1903-l969), s-a scris poezie şi după Auschwitz. în închisorile comuniste au putut fi redactate şi jurnale ale fericirii (e.g.: Nicolae Steinhardt). „Revoluţia culturală" a lui Mao a adus în memoria occidentalilor Tibetul, în timp ce războiul din Vietnam a deschis unor mii de americani măcar un apetit frugal pentru valorile civilizaţiei budiste. Mai recent, după 11 septembrie 2001, studiile de orientalistică şi de istoria religiilor, în general, au primit în ochii politicienilor şi ai vulgului o justificare. Recunoaşterea alterităţii se dovedeşte cardinală pentru sarcina coabitării. Bineînţeles, nu era nevoie de aceste traumatice abuzuri pentru ca Asia să intre pe orbita conştiinţei europenilor de rând. Este sigur apoi că această nomenclatură poate fi prelungită la nesfârşit, pentru a ilustra argumentul nostru despre *historia mirabilis.*

în loc de idei clare şi distincte, modernii educaţi la şcoala istoriei au dobândit conştiinţa propriei ignorante şi insuficienţe epistemice şi morale. Ştim astăzi cu câtă

uşurătatea am lansat în trecut judecăţi istorice şi etice despre cel necunoscut nouă. Adâncind cu onestitate cunoaşterea unei lumi plurale şi tot mai fărâmiţate, istoricii ne-au eliberat de falsele certitudini ale metanaraţiunilor metafizice, fără înrădăcinare în istorie. Nici unul dintre istoricii de profesie n-ar contrazice teza lui Karl Popper (1902-l994) despre adevărul falsificabil şi inaparent al cunoaşterii umane. La această convingere, unii recruţi ai structuralismului adaugă ideea că „nu există fapte, ci doar interpretare". Unii merg până acolo încât definesc realitatea drept construct narativ sau efect al unei instituiri arbitrare de semnificaţii, cu asistenţa unui organ de putere economică, politică sau militară. Un lucru se recunoaşte totuşi în pragul zero al polemicilor intelectuale de astăzi: nici un lanţ exhaustiv de cauzalităţi (de natură economică, ecologică, politică, socială sau religioasă) n-ar putea *explica* caracterul excepţional al marilor epoci de cultură şi civilizaţie. Istoricii nu mai sunt profeţi angajaţi pe termen scurt de o societate măcinată de angoase. Nici în trecut istoricii n-aveau statutul ori competenţele cititorilor în stele. Este ironică şi nevinovată opacitatea lui Tacitus (55-l20 e.n.) faţă de începuturile mişcării creştine, care în mai puţin de trei secole a ajuns să schimbe toata logica dezvoltării Imperiului Roman.
Istoria e constituită din structuri stocastice, prin emergenţa unor evenimente anonime. Istoria confirmă fenomenologia donaţiei elaborată de J.-L. Marion (n. 1946). Ireductibilă la un lanţ vizibil de cauzalităţi, reclamînd mereu *explicaţii* complementare fără ca acestea să garanteze *înţelegerea,* istoria umană este marcată - ca vieţile fiecăruia dintre noi -

de ireversibilitate şi impredictibil. Astfel, retorica (G. Vico) şi literatura (P. Ricoeur) devin genul proxim al discursului istoriografie. Chiar şi fără ceremonialul tragediei, conştiinţa istorică - care pentru subiectul modern exercită o funcţie transcendentală - expune condiţia umanului unui veritabil test de frontieră. în confruntarea cu limita, omul poate descoperi mereu secretul unui eveniment sever şi hotărâtor pentru soarta sa. Poate astăzi mai mult decât oricând, omenirea lucidă trăieşte fiecare clipă cu sentimentul acut al decisivului. De la o extremă la alta - interesul economic sau îngrijorarea ecologică - oamenii suferă forme tot mai greu suportabile de presiune psihologică. Istoriei umanităţii îi scapă logica tot atât de mult cât unei biografii personale îi aparţine, prin definiţie, paradoxul. De aceea, la drept vorbind, istoria oricărui fragment de umanitate este şi o invitaţie la tăcere. „Dacă făptura nu se cunoaşte pe sine - remarcă Sf. Grigorie de Nyssa - cum va istorisi cele ce trec dincolo de ea? în cazul de faţă se potriveşte să spunem «vreme este să taci», căci mai bună e tăcerea".
La sfârşitul secolului trecut, am lăsat în urmă o istorie amuţită. Două conflagraţii de uriaşe proporţii (1914-l918; 1 939-l 945) şi un foarte lung război rece (1945-l 989) au oferit lugubra demonstraţie a potenţialului barbar al celei mai „evoluate" generaţii din istoria umanităţii. După ce vreme de-un secol am constatat că „barbaria este mai efectivă decât civilizaţia" (E. Hobsbawn), putem spune împreună cu H.-G. Gadamer: „speranţa mea este frica". în faţa mondializării violenţei, liturghia memoriei devine o sarcină plină de riscuri, răspunzând mai ales amneziei

contemporane, pentru care posteritatea a devenit o banală, dar ilogică posterioritate. Dacă multiplele reţele mediatice ne oferă astăzi o imagine panoramică despre drama văzută şi nevăzută a populaţiei de pe glob, fascinaţia morbidă pentru teatrul violenţei coabitează straniu cu cinica indiferenţă faţă de soarta victimelor şi replierea egoistă în cele mai fugare plăceri. Pentru că generaţia care a urmat febrei *Beatles* nu mai crede în puterea de a schimba mersul lumii, singura alternativă oarbă şi primitivă la disperare rămâne divertismentul cinic. Pentru a parafraza spusele fostului cancelar al Germaniei, civilizaţia euro-atlantică riscă să devină un imens parc de distracţii. Lumea contemporană se zbate între uitarea modernă a păcatului („Gott ist tot") şi păcatul postmodern al uitării („Tod ist Gott"). în faţa celebrării imanenţei, umaniştii nu pot răspunde decât cu o disperată apologie a responsabilităţii morale. Aspectul „interesant" al oricărei istorii individuale sau colective justifică cunoaşterea istorică nu în termenii unei experienţe estetice (S. Kierkegaard), ci ca angajament etic (E. Levinas). Caracterul „interesant" al istoriei nu saturează poftele curiozităţii vulgare, ci introduce conştiinţa, prin forţa unui detaliu, în freamătul adânc al umanităţii suferinde.
Pentru a nu uita ororile trecutului, edilii Germaniei au decis fixarea pe harta conştiinţei noastre seculare a unor monumente istorice care ne reamintesc Holocaustul. Trecutul suferă însă riscurile manipulării. Percepţia istorică a unui eveniment este filtrată prin numeroase straturi de retorică ideologică. Cultul modern al memoriei istorice a degenerat adeseori într-o auto-celebrare tribală a identităţii locale.

Pentru construcţia unei comunităţi şi întărirea noţiunii de solidaritate, referinţa la istorie rămâne vitală. Din acest punct de vedere, modernitatea continuă să fie un proiect neîncheiat. Poate reprezenta însă conştiinţa failibilităţii o garanţie suficientă pentru a putea vorbi despre miracolul reconcilierii? Poate înlocui simpla luciditate - chiar lipsită de resentiment - instanţa transcendentă a iertării şi păcii veşnice? Dacă „războiul este tatăl tuturor", cât timp vom mai recunoaşte sensul imediat al fraternităţii trăind pe acest pământ?

POGORÂREA LA IAD

în faţa permanentei dispersări pe orizontală a cunoaşterii istorice şi a acutei crize de care suferă noţiunea seculară de responsabilitate morală, recursul la intuiţiile primordiale ale teologiei creştine este inevitabil. Arta memoriei de tip umanist nu are suficiente resurse terapeutice pentru a ne păstra totodată lucizi şi sănătoşi, gata să trăim împreună cu viaţa desfigurată a umanităţii. Ancorarea conştiinţei moderne recente într-o perspectivă globală face posibil acest transfer din etic în spiritual. Figuri alese, în artă, literatură sau filozofie ne-au vorbit despre infinita fragilitate şi umilinţă a faptului de a fi, care privit ca dar, inculcă o infinită datorie. Experienţa holistică a condiţiei tragice a umanităţii, de la Adam până la ultimii fii risipitori ai veacului, este rezervată, în ascuns, doar sfinţilor.

Liturghia sfinţilor cuprinde prin definiţie rugăciunea de pocăinţă şi de mijlocire pentru întreaga lume, alături de

euharistie şi doxologie. Sfinţii îşi interiorizează soarta lumii întregi. Precum Avraam, sfinţii îl întreabă pe Dumnezeu: „Pierde-vei, oare, pe cel drept ca şi pe cel păcătos, încât să se întâmple celui drept ce se întâmplă celui nelegiuit?" (Facere 18, 23) în rugăciunile oamenilor lui Dumnezeu, lumea încetează să mai fie o entitate anonimă, fără carte de identitate. Lumea pentru care sfinţii se roagă este întregul Adam, nenorocit şi străin de cunoaşterea lui Dumnezeu, blestemat în suferinţă şi uitare. Lumea nu mai are o întindere geografică sau istorie scrisă care s-ar cuveni studiată. Lumea este „întreaga suflare". Monahul aduce în rugul aprins al rugăciunii jertfa lacrimilor pentru păcatele oamenilor. Fără să fie mişcat, chiar fără să ştie, de aceste lacrimi ale deznădejdii sau poate compasiunii, nici un diplomat n-ar sufla măcar o vorbă bună în timpul tratativelor de pace. Sfinţii trăiesc după principiul cuantic al „non-separabilităţii". în soarta nefericită a fiecărui om, sfinţii se simt oarecum implicaţi. în lume, răul se săvârşeşte mereu prin cotutelă. De aceea, sfinţii se socotesc responsabili pentru păcatele tuturor. Omeneşte vorbind, aceasta este o sarcină imposibil de purtat. Totuşi, o experienţă de acest tip nu este cu totul străină istoricului, jurnalistului sau chiar omului politic marcat de accidentele funeste ale cotidianităţii. într-un ceas de profundă nelinişte sau îndoială, toţi aceştia contemplă melancolic lumea în totalitatea ei. Pentru sfinţii ancoraţi într-o perspectivă liturgică şi eshatologică, întâlnirea cu lumea ca totalitate nu este melancolică, ci pascală. Ea necesită „pogorârea la iad". Contemplarea infernului atinge, în chip nevăzut, proporţii cosmice. Compasiunea

universală pentru întreaga creaţie este rezultatul trecerii *(Pascha)* iubirii lui Dumnezeu prin inima purificată de gândurile pătimaşe ori egoiste.

Acest veritabil Paşte lăuntric impus de solidaritatea ontologică cu soarta întregului Adam nu poate fi comparat cu simpla curiozitate intelectuală sau chiar morala bunei intenţii cu care, în cel mai bun caz, profesioniştii cunoaşterii de tip istoric îşi justifică profesia. Sfântul trăieşte experienţa compasiunii într-un dublu registru. Trupeşte, el asumă durerea sub toate formele privaţiunii, trăind fecioria pruncilor, sărăcia săracilor, foamea flămînzilor sau boala bolnavilor. Despre această experienţă a compătimirii filantropice, Sf. Maxim Mărturisitorul *{Mystagogia* 24) are câteva fraze extraordinare: *„Nici un mijloc nu,ne duce atât de uşor la dreptate, sau la îndumnezeire, ca să zic aşa, la apropierea de Dumnezeu, ca mila arătată din adâncul sufletului şi cu plăcere celor lipsiţi. Dacă Cuvântul arată ca dumnezeu pe cel ce bine pătimeşte, lipsit fiind, căci zice: « întrucât aţi făcut unuia dintre aceşti fraţi ai Mei mai mici, Mie Mi-aţi făcut», iar Cel ce grăieşte aşa e Dumnezeu (Mt. 25,40), cu atât mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine, şi face, ca fiind cu adevărat dumnezeu după har şi participare, ca unul ce şi-a însuşit prin bună imitare lucrarea şi însuşirea binefăcătoare a Aceluia. Şi dacă e dumnezeu săracul, pentru coborârea lui Dumnezeu care S-a făcut sărac de dragul nostru şi a luat asupra Sa, prin împreună-pătimire patimile fiecăruia, şi până la sfârşitul lumii pătimeşte mistic pururea pentru bunătatea Sa, după analogia cu patimile fiecăruia, vădit este că va fi pe drept cuvânt şi mai mult*

dumnezeu cel ce tămăduieşte prin sine, imitând pe Dumnezeu, patimile celor ce pătimesc, din iubire faţă de oameni, şi se înfăţişează ca având aceeaşi putere a dragostei ca Dumnezeu, după analogia providenţei Lui mântuitoare" (trad. D. Stăniloae).

Acceptînd durerea în propriul trup, sfântul primeşte în inimă harul iubirii necondiţionate pentru tot omul, fie bun sau rău. Atunci gura sfântului plouă cu binecuvântări, fără să-i deosebească pe cei drepţi de cei nedrepţi, fiind întru toate asemenea lui Hristos. în rugăciunea pentru „întregul Adam", sfântul trăieşte experienţa invizibilă a martiriului, „dând sînge şi primind Duh." Numai iubirea kenotică pentru întreaga umanitate dezvăluie misterul teologic al persoanei. Prin rugăciunea pentru lume, conştiinţa sfântului atinge universalitatea. Soarta întregii firi umane se decide parcă în bătălia cu răul din inima sa. Sfântul cunoaşte trecerea de la nivelul durerii fizice la suferinţa ontologică, trăită ca insomnie continuă, trezvie, priveghere (J.-Y. Lacoste).

CO-NAISSANCE

Mitul educaţiei universale a cetăţeanului a confecţionat faima întregii epocii iluministe. Are însă istoria mari virtuţi pedagogice? în România, membrii şcolii ardelene nu se îndoiau de acest lucru. La sfârşitul secolului XX, în siajul unor penibile catastrofe recente, acest lucru este mai greu de demonstrat. Excelenta educaţie istorică, filozofică şi artistică a elitei burgheze germane nu s-a dovedit a fi o frână

în faţa entuziasmului gregar şi superficial faţă de ideologia fascistă a lui Hitler. Educaţia universitară în spiritul valorilor umaniste nu s-a dovedit suficientă pentru a denunţa barbaria extremismelor din secolul XX. De bună seamă, istoria pe care o învăţăm din cărţi - relativizată de însăşi trecerea timpului - poate servi, în imensa ei neutralitate, oricăror interese ideologice. Chiar redusă la tăcerea zguduitoare a unor cifre sau statistici, istoria reclamă contextualizări şi dezbateri. Pentru cei care caută în istorie date iar nu semnificaţii, *Consideraţiile inactuale* ale lui Nietzsche rămân o lectură obligatorie. Dacă negoţul zilnic cu necunoscutul prilejuieşte atât aforismul agnostic cât şi pariul pascalian, istoria poate deveni suportul oricărui argument metafizic. Istoria este oglinda vie a posibilităţii - o noţiune pe care Kierkegaard o considera categoria supremă a gândirii. Istoria ne lasă să bănuim că, până la „obştescul sfârşit" al umanităţii, putem fi mereu tot ce-am fost-şi chiar mai mult decât atât, în bine sau în rău. Aşa cum ne arată cartea Exodului printr-un realism psihologic depăşit doar de profeţi, *un popor* învaţă din greşelile propriei istorii întotdeauna mai greu decât *un ins* angajat într-un proces de conştiinţă. Un popor nu învaţă din propria istorie pentru că felul în care istoria este îndeobşte văzută sau scrisă anihilează responsabilităţile individuale: în cele din urmă, *nimeni nu se mai simte îndatorat nimănui.* Dar dacă există o relaţie între destinul personal al fiecăruia şi condiţia eshatologică a umanităţii, sfatul stareţului Zosima rămâne cea mai adecvată terapie pentru buna folosire a maladiilor istorice: „fiecare să se pocăiască pentru păcatele tuturor".

Riscul enorm al oricărei teologii a istoriei - benefic renăscută în secolul trecut sub pana unor autori ca H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J. Danielou sau H. I. Marrou - este acela de a intrica retrospectiv categoria necesităţii într-un şir de fapte care pentru modesta minte omenească apare drept o simplă contingenţă. „în parte cunoaştem, în parte proorocim" (I Corinteni 13, 9). Există o tentaţie a sistematizării istorice care sacrifică detaliul pentru o imagine de ansamblu capabilă să valideze numai prejudecăţile. „Mizeria istorismului" are ambiţia de a spune că ştim nu ceea ce *în principiu* nu putem şti (e.g.: cauzalitatea profundă a unui eveniment din trecut). Istoria trebuie să rămână un discurs prin definiţie deschis viitorului şi, deci, surprizei. Relativismul profesat de creştini este nutrit de-un paradoxal optimism eshatologic: „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu" (I Corinteni 13, 12). O hermeneutică generală a istoriei incomplete poate fi făcută numai sub o rezervă eshatologică, în speranţa că sfârşitul va conferi deplina iluminare despre lucrurile veacului. Teologia istoriei n-ar trebui să devină niciodată o *metaphysica specialis* ce înlocuieşte inspiraţia Duhului cu „omeneasca, prea omeneasca" explicaţie a realităţii. Iar dacă ne reamintim că istoricul îşi face întotdeauna lucrul cu titlu de ipoteză, atunci aportul subiectiv al credinţei este indispensabil în constituirea unei panorame a deşertăciunilor lumii.

Interesul pentru istorie - slujit atât de bine în teologia ortodoxă de autori ca G. Florovsky sau J. Meyendorff - nu reprezintă doar prilejul unei „pogorâri la iad" din care putem învăţa mai bune temeiuri pentru smerenie. Asceza lecturii este întotdeauna un test al integrităţii conştiinţei noastre morale. Cititul impune uitarea de sine şi virtutea monastică a ascultării celuilalt. N-am putea face cu adevărat un sondaj într-o mină de perplexităţi fără să ne asumăm riscul destabilizării propriei noastre conştiinţe. Firește, participarea livrescă la drama alterităţii poate fi înşelătoare şi nu este niciodată suficientă pentru a dobândi cunoaşterea Vieţii şi accesul la inclasabila geometrie a intersubiectivităţii. Cine dintre noi va putea spune, alături de Sf. Pavel, „mor în fiecare zi"?

Ca orice alt fapt de cultură, cunoaşterea istorică poate deveni un *pelerinaj* care ne oferă şansa ascuţirii minţii şi a lărgirii inimii. Istoria umanităţii este un tezaur imens de fabule din care ucenicii lui Hristos ar trebui să fie gata să înveţe orice. Dacă tâlharul de pe cruce, femeia desfrânată, Zaheu vameşul sau bunul samarinean s-au făcut pilde ale virtuţii, de ce n-am crede că „tot omul care vine în lume" n-ar putea întrupa fapte vrednice de urmat? Ne-am putea gândi, bunăoară, la realizările extraordinare din istoria medicinei moderne pentru a pricepe câte din principiile acestei ştiinţe izvorăsc, ştiut sau neştiut, dintr-un etos pe care Biserica ar fi putut să-l încurajeze mai mult. La fel, am putea reflecta cu ruşine asupra complicităţii generale a oamenilor Bisericii -

cu rare şi fericite excepţii - la o flagrantă nedreptate socială cum a fost sclavia negrilor şi a ţiganilor până la treptata eliberare petrecută în a doua jumătate a secolului XIX (care coincide cu secularizarea averilor bisericeşti). într-un registru mai actual, ne-am putea întreba asupra lipsei aproape totale de angajament caritativ şi misionar a Bisericii răsăritene într-o lume în care se ascute dramatic prăpastia între cei bogaţi şi cei săraci, aceştia din urmă - cei mai numeroşi - fiind cu aproape cu totul daţi uitării.

Sunt în lume peste trei sute de milioane de oameni care subzistă la un nivel de trai de un dolar pe zi, din care peste treizeci şi cinci de mii de copii mor zilnic prin înfometare. (Şi, din nou, avertismentul lui Grigorie de Nyssa: *„moartea prematură a pruncilor nu ne dă drept să înţelegem că, dacă ei au sfârşit-o în chinuri, ar urma neapărat că acest lucru numai aşa se putea întâmpla").* Primii trei oameni bogaţi ai lumii deţin mai multă avere decât 600 de milioane de oameni din cele mai sărace ţări ale mapamondului. Evident, *această stare de lucruri are o istorie.* Cei care suferă însă absurditatea acestor fapte n-au acces la această istorie. Pentru ca un popor să-şi poată scrie istoria proprie, el are nevoie nu doar de un alfabet, de scribi şi de sfintele depozite ale memoriei. Pentru a-şi scrie istoria, unui popor îi trebuie timp liber. Nu-ţi poţi aminti nimic în lipsa unui repaus scolastic. Toţi cei care ignorăm suferinţa celuilalt suntem vinovaţi nu doar pentru lipsa de interes şi compasiune, ci mai ales pentru lipsa de disponibilitate de a asuma noi sarcina scrierii istoriei absurdului celuilalt. Pentru a mărturisi, a memora şi a scrie trecutul avem nevoie de timp. Când un

popor este defraudat de acest drept inalienabil, preţios ca aerul pentru memoria unei comunităţi, cei hărăziţi cu talanţi şi mai ales graţiaţi de istorie au datoria de a scrie istoria acestor oameni fără timp şi, deci, lipsiţi de libertate.
Cei care trăiesc în universul prosperităţii, aparţinînd probabil speţei celei mai bine hrănite, spălate şi îngrijite din istoria umanităţii, moştenesc în triumful lor o anumită parte de nedreptate. în această „taină a fărădelegii" se ascunde sensul ortodox al pocăinţei individuale şi comunitare, psihologice şi ontologice. Travaliul memoriei este o formă de răscumpărare a unui impresionant capital de violenţă şi injustiţie istorică. Cunoaşterea din academii ar fi un lux meschin dacă n-ar atrage după sine exerciţiul compasiunii comunitare, al ascezei individuale şi al deciziei politice. Ne ascundem prea adesea demisiunea morală sub pretextul unor preocupări birocratice pentru ca pilda ecumenică a „iubirii nebune pentru aproapele" dată de câteva femei exemplare ale veacului trecut (precum Simone Weil, Maica Tereza de Calcutta sau Măria Skobţova) să nu ne convingă că *n-am făcut niciodată destul.* Medicament împotriva nesimţirii şi al nepăsării mediocre - despre care Sf. loan Scărarul are probabil cele mai frumoase pagini din literatura creştină-, dobândirea unei conştiinţe istorice în era globalizării confirmă vocaţia catolică a persoanei, într-un fel, omul de rând suferă astăzi constrângerile unor întrebări pe care în trecut şi le puneau doar filozofii. Un miraculos panaceu nu par să aibă la îndemână decât sfinţii. Problema convieţuirii (sau a supravieţuirii) oamenilor pe o suprafaţă limitată critic aduce cu sine, pe lângă întrebări exasperante de ordin economic şi social, obligaţia unei

reflecţii mult mai adânci. Care sunt principiile etice care pot preveni lumea de pericolul iminent al autodistrugerii? Punctul de vedere utilitarist - care priveşte pământul ca un câmp de bătălie între candidaţii la bunăstare, între care cel mai puternic dictează regulile jocului - este imposibil de susţinut fără a încuraja de fapt replierea agresivă prin recurs la acte de terorism nediscriminat a tuturor celor care se simt, justificat sau nu, scoşi din competiţia pentru o fericire terestră. Spre a evita creşterea unor tensiuni cu implicaţii catastrofale, omul este obligat să inventeze (dacă nu cumva ar vrea să redescopere) un decalog aspru în care regula de aur n-ar putea fi decât renunţarea la sine printr-o asceză luminată. Acesta este scandalul peren al Crucii, imposibil de cosmetizatîn cuvinte.

Tradiţia monastică a reflectat îndelung asupra premiselor slujirii aproapelui şi a întregii creaţii într-un cadru teologic care exclude *ab initio* falsul oricărei idolatrii. Ceea ce Arhimandritul Sofronie din Essex numeşte „realizarea ipostatică" a fiinţei umane - prin accesul la universalitatea îmbrăţişată de Hristos - este imposibil de atins printr-o excludere a semenilor din propriul destin. Pentru a nu împrăştia sau vlăgui puterile sufleteşti ale omului, cunoaşterea istorică situată la nivel orizontal trebuie dublată, când nu suspendată vertical, de continua strădanie de a dobândi „mintea lui Hristos". Aşa cum fără Hristos lectura Scripturilor vechi ni se face pricină de sminteală, peregrinarea prin jungla istoriei nu este scutită de riscul vătămării lăuntrice. Pregătiţi, precum Tertulian Romanul sau Taţian Asirianul, să râdă de toţi şi de toate, creştinii radicali pot aborda

istoria cu o libertate de conştiinţă neîngrădită. Urîţenia nici unei epocă nu poate întrece scandalul suprem al Crucii. Gândirea creştină îşi refuză luxul conştiinţei odihnite în axiomele trecutului. Ucenicii lui Hristos nu justifică retrospectiv, nici nu legitimează prospectiv violenţa şi absurdul veacului, din trecutul cel mai îndepărtat până în prezentul imediat al lumii. Aşa cum ne arată tratatele de apologetică ale Bisericii primare, gândirea teologică este gata să judece foarte aspru orice amănunt din istoria perpetuei căderi a omului. Aşa cum pocăinţa este datoria zilnică a oricărui suflet ce caută să se sfinţească, critica tuturor instituţiilor veacului poate fi temelia unei continue renaşteri. Este foarte probabil ca, în dimensiunea sa umană, Biserica să deţină păcatele oricărei instituţii seculare, fără ca aceasta să însemne că n-a găzduit şi miracole invizibile ochiului sceptic al istoricilor. Sfinţii Bisericii n-au nevoie de apărare atunci când sunt cu adevărat urmaşii lui Hristos. Din punct de vedere teologic, numai prezenţa sfinţilor în lume confirmă faimoasa sentinţă a lui L von Ranke, care credea că fiecare epocă a istoriei umanităţii este „nemijlocit aproape de Dumnezeu" *(unmittlebar zu Cott).*

RECAPITULATIO

Cei care au cunoscut tainiţele adânci ale inimii ne învaţă că hotarul între păcatele cu voie sau fără de voie ale omului este greu de ştiut. Aceasta face ca părtăşia noastră la „taina fărădelegii" să aibă nevoie de o permanentă pocăinţă.

Contemplarea răutăţii săvîrşite în istoria umanităţii poate deveni un imbold către o mai adâncă rugăciune, pentru sine şi pentru întreaga lume. Nu este deloc lipsită de importanţă relatarea arhimandritului Sofronie despre experienţele sale duhovniceşti din timpul celor două războie mondiale. Cruzimea nemaiîntâlnită a acestor două conflagraţii a adus în sufletul acestui călător experienţa plânsului neîncetat. Despre puterea disperării de a izvorî buna îndrăzneală şi rugăciunea cu lacrimi ne vorbesc şi paginile de jurnal ale lui Vladimir Lossky, redactate în timpul ocupaţiei germane din 1940 *(Septjours sur Ies routes de France).* Aceste exemple ne învaţă ceva important despre buna folosire a maladiilor istorice.

Dacă este fie imposibil, fie indecent să construieşti o teorie de tipul *analogia entis* într-un decor ruinat, plin de orori şi sânge, am putea lăsa loc atunci cuvintelor Eclezias-tului (3, 10-l1): „Am văzut zbuciumul pe care l-a dat Dumnezeu fiilor oamenilor, ca să se zbuciume. Toate Ie-a făcut Dumnezeu frumoase şi la timpul lor El a pus în inima lor veşnicia, dar fără ca omul să poată înţelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârşit". O privire sumară în dezordinea istoriei poate radicaliza sentimentul deşertăciunii, trezind la adevăr un suflet slujitor la idoli. Ajuns de cele mai multe ori neprogramat şi ireversibil la acest stadiu de „contemplaţie naturală", văzând pretutindeni pecetea morţii care face şi desface istoria, conştiinţa umană va putea rememora istoria dramatică a lui Hristos lisus, Cel făcut blestem pentru noi, dar fără de păcat. Urmând lui Hristos, fiecare dintre noi îşi va înghiţi paharul părăsirii şi al

răstignirii. Uneori trebuie să acceptăm că, omeneşte vorbind, nu este nimic de înţeles din istoria umanităţii - aşa cum fără înviere, crucificarea lui Iisus ar fi rămas o şaradă grotească. Şi totuşi: înfrânt de puterile veacului, jertfa lui Hristos a schimbat faţa lumii, dând istoriei umanităţii un sens vertical, aflat în plină desfăşurare.

în acest punct putem recapitula staţiile principale ale meditaţiei noastre. Am început prin a arăta în ce măsură conceptul modern de istorie universală *(Weltgeschichte)* este îndatorat unei viziuni teologice despre unitatea protologică şi eshatologică a umanităţii (Adam *vs.* totus Christus). Am afirmat apoi că era globalizării ne impune excerciţiul profetic de evaluare a „mersului lumii", între tentaţia segregării şi obligaţiile integrării epistemologice. Pentru creştinii răsăriteni, mai cu seamă, epoca globalizării reprezintă şansa unică a despărţirii de o anumită conştiinţă anistorică, responsabilă pentru atâtea manifestări de tribalism comunitar. Citind trecutul sau prezentul fragmentat al istoriei umanităţii, teologii vor abandona, în sfârşit, proiectul unei metafizici abstracte ori speculative. Mai aproape de tradiţia Bisericii apostolice, vom putea descoperi, prin rugăciunea pentru întregul Adam, etica compasiunii liturgice. Revelaţia destinului comun al umanităţii care suferă pe scară globală tragedia dezbinării este încă un prilej de-a regândi noţiunile teologice de „ipostas universal" sau „conştiinţă catolică". Revelaţia universalităţii şi a solidarităţii eshatologice a întregii firi umane rezumă viaţa tuturor sfinţilor - actori invizibili la graniţa între istorie şi veşnicie.

ÎNTÂLNIRI MONASTICE

„Ei, de care lumea nu era vrednică...

Evrei 11, 38

EVAGRIE PONTICUL ÎNTRE CONFLICTELE INTERPRETĂRII

Reapariţia în traducere românească a două lucrări importante ale lui Evagrie Ponticul (346-399) - patriarhul spiritual al regiunii Kellia din deşertul Egiptului, către sfârşitul secolului IV-prilejuieşte revenirea acestui autor în atenţia cititorilor de literatură religioasă creştină.[2] Iniţiativa meritorie aparţine lui Cristian Bădiliţă, care în 1997 a publicat la editura Polirom o ediţie comentată a *Tratatului gnostic* şi a *Tratatului practic.* Versiunea nouă îmbogăţeşte comentariul prin diverse paralele între învăţătura lui Evagrie şi textele rămase din partea altor părinţi ai pustiei (în special prin referinţe la *Pateric).*

Să menţionăm înainte de toate că, în şcoala românească de teologie, primele eforturi de reabilitare a personalităţii monahului egiptean aparţin lui Iustin Moisescu (ulterior patriarh al Bisericii Ortodoxe Române), autorul unei teze de doctorat susţinută la Atena, redactată în limba greacă şi consultată de faimosul erudit iezuit Irenee Hausherr în ediţia sa la *Tratatul despre rugăciune* a lui Evagrie.[3] Până

[1] Claudiu Biliuţă este coautorul acestui text, căruia îi mulţumesc pentru permisiunea acordată de a strânge laolaltă şi de a lărgi, *ad usum delphini,* câteva însemnări redactate iniţial pentru un cerc mai restrâns de cititori.

[2] Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul,* traducere şi introducere: Cristian Bădiliţă, laşi, Ed. Polirom, 2003.

[3] Irenee Hausherr, *Les lecons d'un contemplatif. Le trăite de l'Oraison d'Evagre le Pontique,* Paris, 1960.

astăzi[4], volumul lui Iustin Moisescu nu este accesibil în limba română decât sub forma unui rezumat. Al doilea predecesor al cercetării evagriene la noi este Pr. Dumitru Stăniloae (+1993).[5] în primul volum al *Filocaliei,* Pr. Stăniloae a tradus, pentru prima dată în limba română, următoarele texte ale Avvei Evagrie: *Schiţă monahicească* (p. 39-47), *Despre feluritele gînduri ale răutăţii* (p. 48-70) şi *Tratatul despre rugăciune* (p. 73-93). Aceste tratate sunt fiecare însoţite de o consistentă prefaţă şi câteva sumare note infrapaginale. în sfârşit, o integrală a scrierilor evagriene a fost anunţată la editura Deisis, fiind un proiect de anvergură mult aşteptat de cititorii români.

Toate aceste demersuri patristice locale au luat naştere prin conjuncţie cu redescoperirea operei evagriene în Occident, la începutul secolului XX. Printre iniţiatorii acestei revoluţionare direcţii de cercetare patristică se numără W. Franckenberg, eruditul orientalist care, în 1912, edita pentru prima dată într-o limbă de circulaţie europeană câteva dintre operele monahului din Kellia.[6] Această primă contribuţie notabilă va fi apoi fructificată şi de alţi editori şi comentatori ai operei monahului egiptean, între care

[A] Mai recent, Iustin Moisescu, *Evagrie din Pont,* Anastasia, Bucureşti, 2002, care reia textul: „Evagrie din Pont", *Biserica Ortodoxă Română* 56 (1938), p. 230-274

[r] *Filocalia sau sfintele nevoinţe ale desăvârşirii,* voi. 1, Sibiu, 1947.

[6] W. Frankenberg (ed.), *Evagrius Ponticus* (Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Philologisch-Historische Klasse), Berlin, 1912. Ediţia lui Frankenberg conţine, între textele cele mai importante, textul siriac cu retroversiunea greacă a colecţiei *Kephalaia Gnostica.*

trebuie să-i amintim pe Wiiheim Bousset[7] şi, mai ales, pe Irenee Hausherr Sj, profesor la Institutul Pontifical Oriental din Roma, responsabil pentru stabilirea paternităţii evagriene a *Tratatului despre rugăciune* - atribuit pînă în anul 1934[8] Sf. Nil Sinaitul. Acelaşi iubitor al tradiţiei răsăritene, I. Hausherr, a încercat în nenumărate studii şi cărţi[9] să-l recupereze pe Evagrie Ponticul în toată splendoarea sa spirituală şi teologică.

După al doilea război mondial, marele artizan al redescoperirii călugărului din Pont a fost Antoine Guillaumont (1 91 5-2000), cel care a publicat în Franţa la Editions du Cerf (colecţia *Sources Chretiennes)* o primă ediţie critică a unor importante opere evagriene. Aceasta apare ca rezultat al unei munci titanice în câmpul filologic şi exegetic, pe care Antoine Guillaumont'" a depus-o în scopul facilitării

[7] W. Bousset, *Apophthegmata: Studieri zur Geschichte des ältesten Munchtums.* Tubingen, 1923 (volum retipărit sub îngrijirea lui Th. Hermann şi C. Kriiger la Aalen, 1969). Bousset a restabilit paternitatea evagriană a Ep. VIII atribuită iniţial lui Vasile cel Mare. Concomitent cu Bousset, dezlegarea enigmei a fost operată şi de R. Melcher, *Der 8. Brief des Heiligen Basiiius ein Werk des Evagrius Ponticus* (Miinsterische Beitrăge zur Theologie I), Miinster, 1923.

" I. Hausherr, „Le *De oratione* de Nil et Evagre", *Revue d'Ascetique et de Mystique* 14 (1933), p. 196-98.

[9] Mai ales: „Le *De Oratione* d'Evagre le Pontique en Syriaque et en Arabe", *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939), 7-71. Nu trebuie neglijate nici paginile ample consacrate lui Evagrie în cărţi ca *Penthos. La doctrine de la compoction dans l'Orient chretien* (OCA 132), Roma, 1944, *Direction spirituelle dans l'Orient d'autrefois* (OCA 144), Roma, 1955.

'" *Les Six Centuries des « Kephalaia Gnostica » d'Evagre le Pontique. Edition critique de la version syriaque commune et edition d'une*

unei mai bune recepţii şi înţelegeri a operelor Părinţilor deşertului egiptean, dar mai ales a lui Evagrie Ponticul. Punctul culminant al muncii lui Antoine Guillaumont l-a constituit descoperirea în câteva manuscrise siriace (păstrate la Londra) a *Capetelor Gnostice;* editarea lor a urmat în anul 1962. Legatarul operei savantului francez, fostul titular al catedrei de „creştinism şi gnoză în Orientul pre-islamic" la *College de France* (1977-l986) este filologul Paul Gehin", responsabil pentru continuarea editării operei lui Evagrie. Reaplicând categoriile consacrate de Pierre

nouvelle version syriaque integrale, avec double traduction frangaise, Paris, « Patrologia Orientalis », 28 (1958) 1. *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens,* Paris, « Patristica Sorbonensia », 1962, *Evagre le Pontique, Trăite pratique ou Le Moine, t. I: Introduction ; t. II: Edition critique texte grec (compte tenu des versions orientales) {SC* 1 70 & 171), traducere, comentariu şi tabele de Antoine & Claire Guillaumont, Paris, 1971; *Evagre le Pontique, le Gnostique, ou, â celui qui est devenu digne de la science {SC* 356), ediţie critică a fragmentelor greceşti, traducere integrală stabilită cu ajutorul versiunilor siriace şi armeniene, comentariu şi tabele de Antoine & Claire Guillaumont, Paris, 1989. Vezi şi colecţia de studii din *Aux origines du monachisme chretien: Pour une phenomenologie du monachisme* (Spiritualite orientale 30) Begrolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1979 (trad. rom.: C. Jinga, Bucureşti, Ed. Anastasia, 1998); *Etudes sur la spiritualite de l'Orient chretien* (Spiritualite orientale 66) Begrolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1966, 143-l60.

" Editorul actual al operelor evagriene în prestigioasa colecţie *Sources Chretiennes,* sub bagheta căruia seria începută de Antoine Guillaumont a fost continuată, văzând astfel lumina tiparului Scoliile la Proverbe (SC 340, 1987) şi la Ecleziast (SC 397, 1993); ultima lucrare realizată împreună cu soţii Guillaumont este Evagre, *Sur les pensees* (SC 438), Paris, 1998.

Hadot[12] în interpretarea istoriei filozofiei antice, ultimii doi savanţi francezi tind să reducă fenomenul monastic creştin la tiparele generale ale exerciţiilor spirituale sau ascetice cunoscute în perioada elenismului târziu. Specificul teologic şi eclezial al scrierilor patristice tinde astfel să se estompeze.

Acestei grupări moderate se adaugă pletora de cercetători americani din şcoala lui Peter Brown (ne gândim în primul rând la Elisabeth A. Clark[13] sau D. Brakke[14]). Abordînd spiritualitatea deşertului printr-o hermeneutică a suspiciunii, în care relaţiile dintre episcop şi „omul sfânt" evidenţiază doar nişte mecanisme ascunse ale voinţei de putere, mai precis un amestec de politică, ideologie ecleziastică şi psihanaliză *avânt la lettre,* aceşti exegeţi radicali caută şi, fapt deloc mirabil, reuşesc să găsească în scrierile Părinţilor Deşertului mai ales repere pentru o istorie a ideilor (cum ar fi istoria trupului, a sexualităţii, a ascetismului, etc), şi mult mai puţin o demonstraţie a noutăţii proprii unei opere teologice articulate pe trunchiul Evangheliei şi în matricea spirituală a Bisericii creştine.[15] A

[12] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* ediţie nouă şi îmbunătăţită, A. Michel, Paris, 2002.

[n] Pentru un exemplu tipic de exegeză patristică, vezi Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity,* Princeton, 1999.

[14] D. Brakke, *Athanasius and the Pol itics of Asceticism,* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, 1995.

" Cititorii vor putea găsi un important avertisment critic adresat acestor interpretări în C. Stewart, 'Asceticism and Spirituality in Late Antiquity: New Vision, Impasse or Hiatus?', *The American Benedictine*

tăgădui ori a nesocoti faptul că Evagrie a fost înainte de toate un monah al Bisericii apostolice, un apologet al Crezului de la Niceea, un duhovnic al deşertului egiptean şi un ucenic al marilor maeştrii ai pustiei (cei doi Macarie) - reprezintă nu doar o respingere a adevărului istoric, ci mai mult, a condiţiilor sale de posibilitate. Se pun astfel în discuţie premisele teologice cardinale după care s-a desfăşurat viaţa călugărilor creştini din deşert. Nodul gordian al gândirii evagriene nu îşi poate găsi soluţia doar prin etalarea unor competenţe lingvistice, livrate imediat unei interpretări sociologice. Aşa cum în tradiţia creştină înţelegerea cuvintelor Scripturii n-a fost şi nu este rezervată fariseilor (exegeţi de meserie), ci celor inspiraţi de Duhul, la fel înţelesul scrierilor Părinţilor poate fi comunicat unor oameni de o rară simplitate, care fără să exceleze în retorică, ajung să fie socotiţi de Biserică - de la Atanasie cel Mare la Siluan Atonitul - „mari dascăli ai lumii". Acest adevăr, împreună cu care stă sau cade înţelesul ortodox al tradiţiei ecleziale, se rostește tot mai rar în mediile academice, care prin metodologia reductivistă aplicată textelor religioase sfârşesc adesea prin a-şi anihila obiectul de studiu.

De partea interpreţilor „teologici" şi „ecleziali" ai lui Evagrie Ponticul se află mai ales Pr. Gabriel Bunge *Review 48* (1997), 254-264; Id., 'Recent Studies on Ancient Monasticism', *The American Benedictine Review* 50 (1999), 9-l1, în traducere românească (l.l. Ică Jr.), *Casian Monahul. O introducere,* Sibiu, 2000, p. 7-22. Vezi de asemenea, recenzia lui A. Louth la Peter Brown, *Body and Society* în *Journal of Theological Studies* 41 (1988), 23l-5, şi). Behr, 'Shifting Sands: Foucault, Brown and the Framework of Christian Asceticism', *Heythrop Journal* 34 (1993) 1, l-22.

OSB'°, alături de monahul benedictin şi profesorul de spiritualitate răsăriteană la Universitatea San Anselmo din Roma, Dr. Jeremy Driscoll.[17] învăţând poate mai bine ca nimeni altul lecţia de viaţă ascetică a monahului din Pont, părintele Gabriel Bunge ne-a redat în ultimele decenii prin studii de o rară minuţie, claritate şi pătrundere, chintesenţa operei evagriene.[18]

"' Opera P. Gabriel Bunge a fost publicată în românește în exclusivitate (şi câteva inedite) la Editura Deisis, Sibiu (trad. rom.: loan I. Ică Jr.). Pentru restituirea spiritualităţii evagriene, vezi Gabriel Bunge, *Mânia şi terapia după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor şi pâinea îngerilor,* trad. rom.: loan I. Ică jr., Sibiu, 1998; *Akedia. învăţătura duhovnicească a lui Evagrie Ponticul despre plictiseală,* trad. rom.: loan I. Ică Jr., Sibiu, 1999; *Paternitatea duhovnicească: gnoza creştină la Evagrie Ponticul,* trad. rom.: loan I. Ică Jr., Sibiu, 2000.

[17] J. Driscoll, *The* Ad Monachos *of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary* (Studia Anselmiana, 104), Roma, 1991; id. „Penthos and Tears in Evagrius Ponticus", *Studia Monastica* 36 (1994), p. 147-63; id., „Spousal Images in Evagrius Ponticus", *Studia Monastica* 38 (1996) 2, p. 243-56, etc. în aceeași linie teologică de interpretare a lui Evagrie pot fi incluși F. Dysinger, „The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus", *Studia Patristica* 30 (1997), 167-82; Columba Stewart, „Imageless Prayer and Theological Vision in Evagrius Ponticus", *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 2, 1 73-204; Andrew Louth, *Wisdom of the Byzantine Church: Evagrios ofPontos and Maximos the Confessor. Four Lectures* (Paine Lectures in Religion, 1997) Columbia, Mo., Department of Religious Studies, University of Missouri, 1998.

"' O excelentă prezentare şi discuţie a poziţiei adoptate de Gabriel Bunge OSB în exegeza evagriană contemporană se găseşte la A. Cassiday, 'Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus', *St Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2004) 2-3, 249-297. Cercetătorul american arată că, departe de a fi o controversă „tipic românească" (C. Bădiliţă), dilema „filologie vs. duhovnicie" este specifică întregii dezbateri moderne a operei lui Evagrie şi a patristicii în general.

Studiile şi cărţile sale[19] recuperează în ansamblu un Evagrie „duhovnicesc", un Evagrie „pneumatologic", un Evagrie care corespunde cadrelor monahale şi ecleziale în care acesta a trăit. Avem de-a face cu fixarea conţinutului gândirii lui Evagrie - care reflectă profund teologia trinitară a Bisericii - în datele expirate ale pozitivismului critic. Nodul gordian al gândirii evagriene nu îşi poate găsi însă soluţia prin etalarea unor simple competenţe lingvistice, mai ales atunci când acestea sunt livrate unei anacronice interpretări sociologice (prin apel la modelul luptei de clasă între „intelectuali" şi „ţărani").

Părintele Gabriel Bunge ne reaminteşte că esenţa teologiei evagriene - recuperată în opera unor loan Cassian, Maxim Mărturisitorul, Isaac Şirul sau Grigorie Palama - se ascunde în faimoasele sale „tratate practice" - veritabile bijuterii ale gândirii ascetice de inspiraţie biblică - iar nu în speculaţiile cosmologice de inspiraţie origenistă, care compun *Kephalaia gnostica.* Acestea sunt „doar o tentativă (discutabilă adeseori) de a contrapune o gnoză ortodoxă gnozei heterodoxe, o încercare cifrată de a umple cu mijloacele intelectuale şi specifice ale epocii spaţiul dintre asceza «practică» şi mistica «teologică». Ele şi numai ele în ansamblul corpusului evagrian sunt într-adevăr o operă de

[19] Pentru o importantă colecţie de studii teologice, care restituie cel puţin parţial ortodoxia trinitară şi antropologică a lui Evagrie, vezi Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere,* trad. şi pref.: loan I. Ică Jr., Sibiu, 1997. O importantă recepţie a exegezei ierom. G. Bunge se găseşte la Michael O'Laughlin, „Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective", *Studia Patristica* (Louvain) 30 (1997), 224-30.

speculaţie intelectuală, dar privată, asupra unui spaţiu cosmologic cu valoare de interval între om şi Dumnezeu, şi deci nu se situează nicidecum în inima spiritualităţii evagriene înseşi."[20] Ca şi Origen, Evagrie şi-a scris opera într-un timp în care teologii Bisericii încă mai puteau tatona cu îndrăzneală anumite probleme (e.g., protologie, relaţia trup-suflet-spirit, eshatologie), necircumscrise dogmatic de propoziţiile Crezului apostolic. în aceste arii libere pentru speculaţie, Evagrie a lansat anumite ipoteze teologice, interpretate apoi cu o pripeală rudimentară de epigonii origenişti din Palestina secolului VI. Condamnarea lui Evagrie n-a însemnat excluderea scrierilor sale ascetice şi mistice din corpul de texte monastice formative pentru întreaga tradiţie bizantină. Argumentul, demonstrat cu o rară minuţie de către Pr. Gabriel Bunge, este simplu: Evagrie nu a scris pentru filozofii „din afară", ci pentru monahii care părăsiseră Atena, Constantinopolul sau Alexandria pentru raţiuni chenotice poate la fel de invizibile cititorilor din secolele VI sau XXI. în comentariul său la traducerea românească a *Tratatului practic* şi a *Gnosticului,* C. Bădiliţă adoptă în linii largi metoda exegetică consacrată de Antoine Guillaumont acum aproape trei decenii (i.e., conferinţa „Un filozof în deşert"

[211] loan I. Ică jr., „Părintele Gabriel Bunge şi dilemele exegezei evagriene: Filologie sau/şi congenialitate", studiu introductiv la Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere,* loc. cit., p. 15. în acest fragment este rezumată teza părintelui G. Bunge din articolul „Origenismus - Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Ponti-kos", *Vigiliae Christianae* 40 (1986), p. 24-54.

reluată în volumul colectiv despre „fenomenologia monahismului"), în prefaţă, traducătorul român se opune oricărei „înregimentări" ecleziastice a monahului din Kellia. Ni se reaminteşte că, mai ales după condamnarea sa în contumacie din anul 553, Evagrie Ponticul a suferit o regretabilă *damnatio memoriae,* mai cu seamă în cercurile conservatoare ale Ortodoxiei răsăritene.[21] Dimpotrivă, Bisericile necalcedoniene (siriacă, georgiană, armeană) au păstrat numele marelui ascet în calendarul sfinţilor, fiind pomenit în ziua de 11 februarie. îşi pot revendica oare, astăzi, oamenii Bisericii răsăritene dreptul de monopol asupra operei evagriene, restituită mai cu seamă prin efortul exemplar al erudiţiei filologice şi istorice din secolul XX? Suntem, deci, în miezul unui „conflict al interpretărilor". Soluţia problemei nu poate fi tranşată, însă, foarte simplu. Ne putem întreba care este raţiunea şi legitimitatea polemicii create în jurul lui Evagrie? Este oare necesar să exportăm şi în spaţiul românesc dihotomia dintre exegeţii care văd în Evagrie reprezentatul „intelectualilor" speculativi, închişi într-un cerc esoteric, şi gruparea minoritară a celor care salută în Evagrie un autor duhovnicesc de excepţie, ale cărui scrieri pot fi folositoare tuturor creştinilor?

[21] Rezerve faţă de opera speculativă a lui Evagrie au fost exprimate în epistolele lui Varsanufie şi loan, *Scrisori* 137b, 600-3; Sf. loan Scărarul, *Scara,* treapta XIV; Chirii din Scythopolis, *Vita Sabae* 90; *Vita Cyriaci* (ed. E. Schwartz, 230.13); Evagrie Scolasticul, *Historia Ecclesiastica* iv, 38; cele cinsprezece anatematisme împotriva lui Origen, cu referinţe indirecte la opera *Kephalaia gnostica* de Evagrie Ponticul, au fost reluate de sinoadele ecumenice VI-VII ale Bisericii universale.

C. Bădiliţă a avansat în mai multe rânduri[22] teza despre conflictul sau tensiunea dintre „intelectualii" şi „ţăranii" deşertului egiptean.[23] Cel mai recent, această teză revine *en passantm* introducerea la noua traducere românească a *Patericului."* Ipoteza de lucru a lui C. Bădiliţă nu este, totuşi, convingătoare. Ştim foarte bine că, precum apartenenţa la o anumită clasă socială, prestigiul educaţiei profane conta foarte puţin în exerciţiul zilnic al vocaţiei monastice. Au existat călugări lipsiţi de instrucţie formală, precum Sf. Antonie cel Mare, recunoscuţi îndată ca patriarhi ai deşertului. Alţii, trecuţi prin toate ciclurile de educaţie, cum este cazul lui Arsenie Romanul, se mărturiseau fără jenă drept „analfabeţi" la capitolul viaţă duhovnicească. Evagrie însuşi vorbeşte în numeroase rânduri despre importanţa agonisirii virtuţii simplităţii, deplângând limitele formaţiei dialectice pentru cel consacrat aproape exclusiv vieţii de rugăciune. Cum este firesc, orice societate umană îşi are elitele sale - iar Biserica creştină a recunoscut de la început nevoia autorizării unei elite spirituale. Numai că „elitele" deşertului nu se validau prin manifestarea pompoasă a calităţilor

[22] Cristian Bădiliţă, „Viaţa şi scrierile lui Evagrie din Pont - un continuu exerciţiu spiritual", *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia,* laşi, 1999, p. 153-l72.

", cf. Evagrie, *Tratatul practic. Gnosticul,* p. 18, 21.

'" Patericul, laşi, 2003. Aplicând o altă grilă de lectură, ierom. Alexander Golitzin *(Mistagogia: Experienţa lui Dumnezeu în Orthodoxie,* trad. rom.: loan I. Ică Jr., Sibiu, 1998, p. 184-267) demonstrează că vizionarii deşertului nu erau nişte simpli ţărani neeclucaţi, lipsiţi de cultură teologică, ci mai degrabă reprezentanţii unei tradiţii spirituale cu rădăcini adânci în mistica iudaică intertestamentară.

retorice ale inteligenţei, ci prin capacitatea de a duce la capăt votul sărăciei, al castităţii şi al ascultării. Să ne gândim, de pildă, la figura dominantă a Egiptului din secolul IV, Avva Antonie cel Mare. Dacă ar fi să acreditäm teza lui Samuel Rubenson[25], Antonie ar fi fost el însuşi un „intelectual", dar aceasta mai degrabă nu în sens contemporan, ci în sensul creştin de „gnostic" (după definiţia lui Clement Alexandrinul). Deşi la curent cu tematica controverselor teologice ale vremii - cum ar fi disputa ariană sau poate chiar teologia origenistă - Antonie putea rămâne, prin formaţie, acelaşi *agrammatos* descris de Atanasie cel Mare[26]: un ţăran coptic capabil să citeze pe de rost din Scripturi, deşi contempla doar cartea naturii, cosmosul invizibil şi pe Creator. Călugăr harismatic admirat de filozofii păgâni itineranţi în regiunea Alexandriei, Antonie este lipsit de aerul „esoteric" al gnosticilor păgâni. Dacă există, deci, cu adevărat, problema „intelectualismului" lui Evagrie, atunci ea îl priveşte şi pe Antonie cel Mare.

A condamnat oare Biserica în anul 553, la sinodul de la Constantinopol, o doctrină hristologică eretică, sau un curent de atitudine emancipată printre monahii din bazinul Mediteranei? C. Bădiliţă sugerează aici că tensiunea între „tabăra clericală" (vezi comentariile, la limita insolenţei, despre

" Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony : Monasticism and the Making of a Saint* (Studies in antiquity and Christianity), Minneapolis, Minn., 1995.

[26] Pentru o interpretare în această direcţie, vezi L. Bouyer, *La Vie de S. Antoine: essai sur la spiritualite du monachisme primitif,* Bellefontaine, 1979; Matta-el Maskîne, *St Antoine ascete selon l'Evangile. Les vingt lettres de St Antoine selon la tradition arabe,* Bellefontaine, 1990.

„bărbile" şi „sutanele" celor care s-au ocupat de Evagrie) şi, respectiv, „intelectuali" este constantă de-a lungul istoriei Bisericii.[27] Evagrie s-ar afla, desigur, de partea „intelectualilor". Pentru alţi cercetători ai fenomenului monastic creştin din primele secole, această idee ar fi de neacceptat întrucât ea se întemeiază pe contingenţe disparate. Nici Derwas Chitty[28] - care a redactat o monografie a deşertului -, nici John Binns[2"] - istoric al monahismului palestinian -, nici Alexander Golitzin - cel care a studiat în adâncime sursele iudaice ale controversei antropomorfite - şi nici E. Prinzivalli[30] - care a dezbătut prima controversă origenistă -, şi nici istorici generalişti de talia unor Vincent Desprez[31], Adalbert de Vogţe[32], Graham Gould" sau James E. Goehring[M]

[27] Pentru o expunere echilibrată a acestei tematici, vezi Norman Russel, „Bishops and Charismatics in Early Christian Egypt" în A. Louth, J. Behr, D. Conomos (ed.), *Abba. Festschrift for Bishop Kallistos Ware*, Crestwood, NY., 2003, pp. 99-l10.

[28] Derwas Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966.

[25] John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, Cambridge, 1997.

'" E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae - II dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma, 2002.

" Vincent Desprez, ie *monachisme primitif: des origines jusqu'au Concile d'Ephes*, Bellefontaine, 1998.

" Adalbert de Vogţe, *Regards sur le monachisme des premiers siecles*, Roma, 2000.

" G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community* (col. Oxford Early Christian Studies), New York, 1993.

[14] James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity), Harrisburg, PA., 1999.

- nu au identificat *la acest nivel* superficial tensiunile din interiorul monahismului Bisericii primare.
Cât privește faimoasa apoftegmă 7 din Patericul egiptean (seria alfabetică) despre Evagrie, frecvent citată pentru a ilustra nu doar antipatia monahilor copţi faţă de „intelectuali", ci și „naţionalismul" rigid al acestora din urmă[35], sensul în care ea trebuie citită ni se pare a fi altul. întrerupt dintr-o cuvântare la adunarea călugărilor din Kellia, când i se reamintește că acolo, în deșert, va rămâne mereu un străin, Evagrie primește o lecţie de pedagogie, fiind gata să o asume alături de ceilalţi monahi prezenţi la eveniment. Este greu să ne imaginăm scena ca pe o izbucnire viscerală a resentimentelor unui preot copt în faţa „grecului" Evagrie (un pontic „străin" nu doar în Alexandria sau deșertul egiptean, ci și la Constantinopol, în Capadocia sau Palestina). Acesta primește dojana acestuia fără răzvrătire; cel care a demonstrat importanţa blândeţii pentru cunoașterea lui Dumnezeu, cel care a vorbit despre inanitatea dialecticii în exerciţiul de îmbunătăţire duhovnicească, nu putea să privească această mustrare decât ca pe o lecţie aspră pe care *fiecare* monah - străin prin definiţie, în orice loc s-ar afla - se cuvine s-o accepte în sens chenotic, imitând condiţia dumnezeiască a anonimităţii.[36]

[35] Despre irelevanţa categoriei moderne de „naţionalism" în studiul monahismului egiptean, vezi mai ales Ewa Wipszycka, *Etudes sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquite tardive* (SEA 52), Roma, 1996, mai cu seamă p. 9-62.

[36] Pentru un important comentariu pe această tema a „străinului", vezi Andre Scrima, *Timpul Rugului Aprins,* București, 2000[2].

Trebuie spus apoi că naţionalismul egiptean s-a manifestat în mod accentuat mai cu seamă în secolul V d. Hr., în contextul acutizării polemicilor hristologice între Alexandria şi Constantinopol. Ceea ce defineşte lumea deşertului nu este un contrast între monahii copţi şi monahii „elenişti" sau romani, ci tensiunea dintre universul urban (e.g., Alexandria) şi legile pustiei. Instrumentalizarea ideologică a monahismului este un fenomen care nu poate fi atribuit pentru întâia oară decât episcopului Teofil, papă al Alexandriei (385-412), la un moment mai degrabă crepuscular din istoria Părinţilor deşertului.'[7] Pe scurt, cel puţin în ceea ce îl priveşte pe Evagrie Ponticul, atât „lupta de clasă", cât şi „ipoteza naţionalistă" sunt constructe sociologice sărace, aplicate unui univers spiritual mai puţin afectat de problemele ideologice ale lumii moderne.

Referitor la „anexarea clericală" - antică şi modernă - a operei evagriene, am observa că cei care l-au recunoscut dintotdeauna pe Evagrie ca maestru al vieţii duhovniceşti, copiindu-i dar mai ales comentându-i scrierile (chiar dacă editate uneori sub pseudonim), au fost înainte de toate membrii tagmei monahale. Evagrie însuşi s-a născut într-o familie creştină, fiind hirotesit citeţ de către Sf. Vasile cel Mare la o vârstă tânără, devenind apoi diaconul Sf. Grigorie Teologul, de la care a primit ca testament mantia contemplativilor, întreaga sa viaţă, Evagrie a trăit, chiar dacă nu întotdeauna confortabil, în mediile ecleziastice sau monastice.

[7] J. G. Criffiths, 'A note on Monasticism and Naţionalism in the Egypt of Athanasius', *Studia Patristica* 16 (1985) 2, p. 24-28.

Nu trebuie uitat că el a murit împăcat cu Biserica, înaintea declanşării violentei crize origeniste (la sărbătoarea Paştilor din anul 399). Evagrie a continuat să fie citit, comentat şi colecţionat atât înainte cât şi după condamnarea speculaţiilor sale cosmologice la sinodul V ecumenic din anul 533. Numai pentru că a fost preţuit de către monahii sau clericii luminaţi ai Bisericii, scrierile evagriene s-au păstrat în numeroase biblioteci ecleziastice, pentru ca, în sfârşit, erudiţii moderni - între care nu puţini călugări - să ajungă să le editeze şi să le traducă pentru marele public. Firește, pentru recuperarea lui contemporană, această hărnicie a erudiţilor este lăudabilă şi indispensabilă. Traducerile făcute accesibile în limba română prin strădania lui D. Stăniloae, loan I. Ică jr. şi C. Bădiliţă ne îndatorează profund, în ceea ce privește *interpretarea* operei evagriene, n-am putea ignora profunzimile exegezei monastice întreprinsă timp de aproape trei decenii de un eremit benedictin cum este părintele Gabriel Bunge. Rezultatele exegetice ale şcolii benedictine sunt nepreţuite în comparaţie cu toate celelalte contribuţii venite din şcoala istoric-filologică sau a comparatismului literar. Ne place sau nu ne place, „ştiinţa" (perfect stăpânită, de altfel, de G. Bunge şi ceilalţi exegeţi monastici, citaţi mai sus), nu este decât un instrument auxiliar în procesul de interpretare a operei evagriene. Soluţia nu poate fi decât cea rezumată în formula „filologie *şi* congenialitate" (loan Ică Jr). Ne imaginăm că între cei care cumpără astăzi traducerile lui Evagrie în limbi moderne sunt mai puţini „savanţi" sau „specialişti" (preocupaţi de bucătăria secretă a

paleografiei sau de istoria atât de complexă a receptării autorului pontic), cât oameni cultivaţi, cunoscători ai tradiţiei Bisericii, interesaţi nu de polemici, ci mai ales de o onestă instrucţie catehetică şi spirituală. Această ultimă categorie de cititori, dintre care puţini stăpânesc limba latină, greacă sau siriacă, formează totuşi tradiţia modernă a receptării lui Evagrie. Ar fi nedrept şi deplasat ca să interzicem „nespecialiştilor" dreptul de a citi şi chiar de a interpreta operele Părinţilor deşertului, doar pentru că n-au acces direct la originalul textelor. Este ca şi cum lectura lui Dostoievski ar fi prohibită pentru un latinist român care nu ştie ruseşte. Să mai spunem oare că nici lectura lui Kant, în traducere, nu poate rămâne opţională pentru un filozof certat cu limba germană? Dacă o traducere din Evagrie Ponticul îşi propune mai mult decât amplificarea polemicilor dintre specialişti, atunci unica sa *raison d'etre* este nutrirea cititorilor posesori ai unei culturi generale cu o hrană spirituală imperisabilă.

Pe lângă filologi, numeroşi teologi, filozofi, artişti, istorici ai Antichităţii dar şi creştinii lipsiţi de aceste calificări profesionale pot profita cu toţii, fiecare într-o altă măsură, din întâlnirea cu opera evagriană. Votul de blam dat „profanilor" de către editor ni se pare nedrept, întrucât sensul scrierilor patristice nu este acela de-a edifica minoritatea unor „specialişti", ci trupul Bisericii. Arta scoliilor, atât de bine păstrată şi respectată în tradiţia monahală, nu poate fi stăpânită de cei străini de lumea vie - sau pânza freatică - din care textele comentate izvorăsc. Nu orice studios poate tâlcui textele misticilor, mai ales atunci când premisele unei

reale hermeneutici simpatetice sunt desconsiderate. Rostul textelor duhovniceşti ale Părinţilor deşertului nu este, în primul rând, acela de a hrăni curiozităţile intelectuale ale unor cercuri de savanţi, ci acela de a zidi comunitatea eclezială. Chiar şi dacă ar fi îndeplinite[58], criteriile de ştiinţificitate fixate ni s-ar părea insuficiente, gândindu-ne la faptul că doar puţini dintre marii Părinţi ai Bisericii - de la Grigorie Teologul, Vasile cel Mare, Grigorie al Nyssei, Chirii al Alexandriei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau loan Damaschinul până la Toma d'Aquino - excelau în arta

"' Pe lângă problemele metodologice sesizate, am reperat în bibliografia editorului (p. 163-l68) mai multe erori şi câteva neatenţii. Se citează de trei ori acelaşi text al lui I.G. Coman; teza de doctorat a lui I. Moisescu (cf. *ante)* e citată ca fiind din 1937, C. Bădiliţă menţionând că „un capitol considerat (sici) din această lucrare de doctorat a fost publicat", în revista *Biserica Ortodoxă Română* din 1938, dar P. Gâhin o menţionează ca apariţie de sine stătătoare în 1939 (p. 168 ţi 170). Câteva erori de culegere: „Festugiere" e fără accent (p. 164, 165), în loc de „E.A. Wallis Budge" apare „Budge" sau „E.A. Walis Budge" (p. 97 şi 164); „Hans Uhr (!) von Balthasar" (p. 173); două periodice menţionate în lista de „Sigle" de la p. 6 nu sunt preluate ca atare în bibliografie, iar lista de sigle are, din 11 titluri, 2 erori alfabetice. Născut în 1915, Antoine Guillaumont a murit nu la 20 august 2000, cum pare a afirma P. Gehin în interviu (p. 170), ci la 25 august 2000, exact după un secol de la decesul lui Nietzsche; vezi notiţa necrologică a iranistului Philippe Gignoux, unul dintre discipolii săi cei mai importanţi în universul literaturii siriace, din *Journalasiatique* 288 (2000), no. 2, p. 255-260; vezi de asemenea omagiul lui M. Tardieu la adresa http://www.college-de france.fr/site/ins dis/p1054025413942.htm în sfârşit, în pofida unei insistente pledoarii pentru abordarea critică şi ştiinţifică a operelor patristice, lipsesc referinţele indispensabile la literatura secundară de limba germană (e.g., K. Heussi, W. Bousset, H. Koch, K.H. Holze, B. Lohse, H. Bacht, etc.)

traducerii. Comentariile sfântului Augustin la Psalmi nu sunt mai puţin valoroase doar pentru că episcopul din Hippona avea o cunoaştere rudimentară a limbii greceşti. Din nefericire, în Antichitatea târzie şi Evul Mediu, figura teologului sau a filozofului poliglot este, mai degrabă o excepţie. Doar în epoca Renaşterii, umaniştii europeni îşi vor lua revanşa, trebuie spus că nu o diplomă universitară Ie-a conferit Părinţilor Bisericii autoritate, ci sfinţenia vieţuirii, inspiraţia gândirii şi onestitatea slujirii Cuvântului. Astăzi, ca şi mâine, recuperarea literaturii monastice ar trebui să servească în primul rând celor care îi preţuiesc pe Părinţii Bisericii nu ca nişte piraţi cu pasiuni de anticar, ci ca nişte tovarăşi de drum. în sfârşit, acest dialog cu autorii patristici nu poate fi decât tulburat atunci când tonul irenic lipseşte în beneficiul unor răfuieli domestice, „omeneşti, prea omeneşti".
Fixarea operei lui Evagrie Ponticul în matricea pozitivismului nu poate fi decât o întreprindere ingrată. Istoria şi filologia redau *suprafaţa* textelor lui Evagrie Ponticul, nu însă miza şi adevărul lor. Faptul că rugăciunea *poate* ajuta la iluminarea semnificaţiei unui text patristic rămâne poate, în tagma patrologilor moderni, un fapt dificil de acceptat. Totuşi, rezultatele exegezei operei evagriene întreprinse de ieromonahul Gabriel Bunge OSB confirmă universalitatea criteriilor „homeopatice" necesare unei înţelegeri aprofundate a scrierilor duhovniceşti.

MIHAIL NEAMŢU

Ni se pare pilduitor faptul că cei care au perpetuat de mai bine de şaisprezece secole scrierile lui Evagrie n-au fost reprezentanţii elitei umaniste, cât mai ales monahii - faimoşi sau anonimi -îndrăgostiţi de înţelepciunea acestui mare pedagog al virtuţii. Nimic nu ne înclină să credem că viitorul va infirma această tradiţie.

ANGELUS SILESIUS: GOTT IST MEI N SPIEL

Un eveniment editorial timid receptat în presa culturală românească îl constituie apariţia unei prime traduceri din opera misticului baroc Angelus Silesius, în reuşita versiune a Ioanei Pârvulescu.[1] Singurul reproş pe care-l putem aduce acestei ediţii bilingve este insuficienta atenţie în redarea limbajului trinitar folosit de către autorul german în original *{e.g.:* s. 64, s. 90., s. 237, s. 246, unde nu este identificată prezenţa ipostatică a Cuvântului şi a Duhului Sfânt).

Aproape necunoscută în mediile teologice, filozofice şi literare din România, figura lui Angelus Silesius (pe numele real: Johannes Scheffler, 1 624-l 677) s-a bucurat în Occident de un interes special din partea cititorilor pasionaţi de literatura spirituală, pe de o parte, şi în aceeaşi măsură din partea unor gânditori continentali precum Leibniz, Hegel, Heidegger, Jung sau Derrida. Publicarea primei părţi din lucrarea sa poematică „Cherubinischer Wandersmann" poate dezlega şi publicului românesc, măcar în parte, misterul acestei legi de atracţie universală pe care o suscită, încă, opera sa.

Deşi scrisă la jumătatea secolului XVII, înainte ca autorul ei să împlinească 30 de ani şi precedând convertirea lui la catolicism, cartea despre „Vorbe în duh" a Silezianului (tipărită în 1657 la Viena şi stând la baza primelor cinci

[1] Angelus Silesius, *Călătorul heruvimic/Cherubinischer Wandersmann,* Humanitas, Bucureşti, 1999, traducere, note, variante şi postfaţă de Ioana Pârvulescu, 165 p.

cărţi din cele şase ale ediţiei finale din „Călătorul heruvimic") vădeşte de la început o uimitoare aderenţă la fondul spiritual şi exigenţele dogmatice ale întregii tradiţii a Bisericii, răsăriteană şi apuseană, deopotrivă. De altfel, precuvântarea lui loan Scheffler argumentează în faţa „cititorului însetat de Dumnezeu" ortodoxia doctrinară a scrierilor sale şi conivenţa împărtăşită cu teologia mistică a Bisericii, făcând o explicită referire la învăţătura patristică despre „îndumnezeirea prin har *{aus Gnade)* a omului". Invocând numele unor Augustin (353-430), Bernard de Clairvaux (1090-l153), J. Tauler (1300-l361), Jan van Ruusbroec (1293-l381), Dionisie Cartuzianul (1402-l471) sau loan al Crucii (1542-l590), Angelus Silezius îşi declină ascendenţa spirituală în marea tradiţie a spiritualităţii creştine occidentale. Lăsând pe seama medieviştilor argumentarea cu probe istorico-filologice a filiaţiilor existente între reprezentanţii apuseni şi răsăriteni ai aceluiaşi univers creştin, ne vom rezuma la sesizarea catolicităţii conştiinţei „călătorului" nostru, descins dintr-o nobilă familie de protestanţi din Breslau, la doar o lună după stingerea din viaţă, în 17 noiembrie, a influentului *philosophus teutonicus:* Jacob Bohme. Tema recuperării asemănării iconice pierdută prin Căderea adamică precum şi cea a renaşterii condiţiei de filialitate revelată prin şi de către Fiul Omului şi al lui Dumnezeu, se identifică cu teologia paulină a noii vieţi în har (Galateni 2, 1 6) precum şi cu învăţătura petrină despre tainica unire cu Dumnezeu (II Petru 1, 4).

Cele 302 strofe ale cărţii întâi din cuprinzătorul poem al iezuitului vin să confirme profunda familiaritate a învăţăturii

sale cu Sfânta Scriptură şi tradiţia bisericească. Tonalitatea sigură şi îndrăzneaţă a versurilor exprimă o experienţă duhovnicească pe cât de bogată, pe atât de rară: profund intimă şi caldă în registrul afectiv, perfect austeră şi solară în plan intelectual, poemul „îngerului silezian" nu păcătuieşte prin artificialitate. Emancipată de religiozitatea pietistă, musteşte de o sobră (deci euharistică) ebrietate. O mistică a luminii ce ne reaminteşte pe Sf. Simeon Noul Teolog se împleteşte prin câteva sonore metafore nupţiale cu motivul depăşirii doxologice a distanţei dintre lumea creată şi slava „dimprejurul" lui Dumnezeu (aici Silezianul redând o imagine tipică pentru Grigorie de Nyssa, s. 234).
Viziunea angelică a parcursului ascensional reverberează în parte măcar învăţătura unui Dionisie Areopagitul ale cărui inflexiuni se resimt încă şi în nesistematica teologie a numelor divine propusă de Silezian. Ea păstrează aceleaşi accente apofatice prin „multe şi neobişnuite paradoxuri": Dumnezeu este necuprins („Gott ergreifft man nicht", s. 25, s. 43) dar se lasă, totodată, „vrerii noastre" („läst sich wie man *wie",* s. 21). Un *memento mori* amintind de acelaşi apostol Pavel (s. 35: „Der Tod ist das beste Ding/Moartea e cel mai bun lucru" consună perfect cu exclamaţia din epistola către *Filipeni* 1, 21: „Pentru mine Hristos e viaţă, iar moartea un câştig") exprimă nostalgia contemplativului pentru isihie *(die Ruh,* s. 38, substantiv tradus de I. Pârvulescu prin *pace).* în spectrul regăsirii de sine (s. 58), tema nativităţii mistice apare într-un dublu sens: atât al naşterii sufletului „din apă şi din Duh" *{loan* 3, 3), cât şi al naşterii lui Dumnezeu în inima botezată prin har. Sfântul află prin dezbrăcarea

de „idolul dorinţei" (care rimează nu doar la propriu, deşi în mod înşelător, cu divinitatea, *Abgottvs. Goţi)* dorul de a fi Fecioară (s. 23) sau chiar „lăuză a Domnului" (s. 151). Acest limbaj șocant, frecvent întâlnit şi la misticii răsăriteni (Origen, Grigorie de Nyssa, Simeon Noul Teolog) primeşte un contur pronunţat atunci când subiectul actualizează condiţia Fecioarei printr-o „mirabilă înrudire" (s. 157, *„Wunderliche verwandnud").* Copil al Tatălui (s. 1 62) dar şi păstor al păşunii care însuși „Domnul S-a făcut", făptura creştinului ajunge biserică, „preot şi jertfă" la un loc, amintind aici de celebrele imagini folosite de Sf. Maxim Mărturisitorul în „Mistagogia" sa. Trăind logica donaţiei până la ultimile consecinţe (s. 142: „Cât eşti de dăruit, atât eşti de iubit"/„Je mehr man sich ergiebt/je mehr wird man geliebt"), misticul îndumnezeit devine icoană vie a Domnului (s. 105: „Das Bildnuft Gottes"), rază şi sclipire a razei Lui. Rugăciunea tăcută (exaltată în toată tradiţia răsăriteană de la Ignatie Teoforul trecând prin Isaac Şirul şi până la Teofan Zăvorâtul) dezvăluie secretul ultim al pietrei filozofale: iubirea (s. 244) care îmbracă mirii în „veşmântul de nuntă" (s. 262). Stadiul contemplaţiei naturale (numită *physike theoria* în teologia lui Evagrie Ponticul) descoperă în orice creatură „ecoul Domnului" (s. 264), eliberând-o de supoziţia simplei contingenţe. Textul se încheie cu o apoftegmă în registru parenetic, cel de care depinde în ultimă instanţă orice progres în viaţă, unde a nu urca înseamnă, de fapt, nu a sta pe loc, ci a retrograda: „Stehen ist zuriicke gehen" (s. 302). Raţiunile pentru care Angelus Silesius a putut suscita interesul filozofilor nu sunt puţine la număr. „Călătorul

heruvimic" rămâne, din orice unghi l-am privi, o mostră perfectă de teologie mistică în care discursul de tip metafizic asupra Dumnezeirii nu se poate regăsi. Provocînd teologia speculativă, acest poem vizionar se întemeiază pe radicalitatea unei experienţe care debordează structurile obişnuite ale comprehensiunii; un realism sacramental sever îmbină ascetismul penitenţial cu exuberanţa unui veritabil „dialog interior" între sufletul înaripat şi Dumnezeu.
O rară sensibilitate apofatică exprimă refuzul obiectivării Absolutului sub forma unor scheme dialectice, preferînd slăvirea lui Dumnezeu din planul economiei mântuirii. Dumnezeu apare misticului cu familiaritatea pe care psalmii biblici o emană. Freamătul viu al căutării Cuvântului se topeşte într-un limbaj alchimic. Precum Sf. Efrem Şirul sau Dionisie Areopagitul în lumea răsăritenilor, Angelus Silesius provoacă teologia simbolică cu metafore iconoclaste; Dumnezeu „este nimic şi prea-nimic" *(ist ein nichts und uebernichts,* s. 111). Poetul aderă şi la alte antinomii dogmatice: „Dumnezeu se întemeiază fără temei" *(Cottgruendt sich ohne grund,* s. 42). Este o afirmaţie care contestă definiţia lui Dumnezeu ca „prim motor" aristotelic, „substanţă primă" carteziană, „natura naturans" spinozistă ori „causa sui" leibniziană. Această perspectivă deschisă de teologia numelor divine confirmă posibilitatea unui discurs care rezistă voinţei de reprezentare conceptuală a „esenţei" divinităţii *(Gottheit).* Apofatismul este radical şi normativ. Pe Martin Heidegger l-a fascinat din tinereţe în textul lui Silezius mai cu seamă tema „dăruirii" *(Gelassenheit* în original, s. 22, 39, 99), moştenită prin Tauler de la Meister

Eckhart. Este de notorietate comentariul oferit în „Satz vom Grund" de acelaşi filozof cuvintelor enigmatice ale Silezianului (s. 289) care poartă titlul „Fără de ce" *(Ohne warum):* „E roza făr'de ce, dă-n floare că dă-n floare/în seamă nu se ia, nu-ntreabă de-o vezi oare" *(Die Ros' ist ohn warum/sie bluehet weil sie bluehet / Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sieht).* în fine, tema „nimicnicirii" apare în prelegerea „Ce este metafizica ?"(1930): „Du murat nichts seyn" spune acelaşi mistic german (s. 24), făcând aluzie la teologia paulină a aneantizării *(kenosis).* „Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce" (Filipeni 2, 6-8). Sau, într-un alt fragment paulin, Hristos apare ca Cel care, „bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogăţiţi" (II Corinteni 8, 9). In sfârşit, o privire filozofică poate întrevedea în „Călătorul heruvimic" refuzul înţelegerii Providenţei sub prisma unui model cosmologic mecanicist sau determinist, cel pe care revoluţiile ştiinţifice ale veacului XVI! l-au promovat, întărind ideologia „religiei naturale" şi deismul antiteist. Angelus Silesius propune, pe urmele unui Grigorie de Nazianz sau Maxim Mărturisitorul, o recepţie de natură poetică a condescendenţei sofianice pe care Pronia divină o vădeşte în lucrarea sa cosmică: „Gott ist mein spiel" (s. 84) în timp ce oamenii îndumnezeiţi devin „cei mai apropiaţi prieteni de joacă ai Domnului" (s. 296). Grigorie Teologul afirmase la rândul său: „Se joacă Cuvântul înalt [al lui

Dumnezeu] în tot felul de chipuri, judecând lumea Sa, ici şi colo, cum îi place."[2] Într-un comentariu al acestui fragment, Maxim Mărturisitorul afirmă că, întocmai ca „zvonul căderilor de apă" (simbol al iubirii divine), *jocul* exprimă „modurile şi raţiunile providenţei dumnezeieşti referitoare la cele ce sunt."[1] Jocul, înţeles ca figură prin excelenţă a ceea ce Părinţii greci numeau prin *oikonomia,* destituie orice primat al dualismului epistemologic „subiect-obiect" şi promovează un model hermeneutic extrem-contemporan, acela al indeterminării.

Multiple consonanţe ivite din respiraţia minţii unificate a marelui mistic baroc Angelus Silesius devin probele actualităţii celor două mari discipline ale concretului: mistica şi fenomenologia.

[2] Grigorie Teologul, *Sfaturi către fecioare* 499, *PC* 37. 624.

[J] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* (ed. Stăniloae: §179-§182), trad. rom.: D. Stăniloae, Bucureşti, Ed. Instituim Biblic, 1982, p. 346 *sq.*

VASUL RĂBDĂRII ŞI CHIPUL BLĂNDEŢELOR

„Fericiţi cei ce n-au văzut şj au crezut"

IOAN 20, 29

Orice miracol îl înţelegi după ce se stinge irevocabil, înrădăcinaţi în huma melancoliei, nu mai trăim cu intensitate decât amintirea. S-ar părea că judecăm întotdeauna adevărul dragostei după *comoţia* inocentă a începuturilor şi *emoţia* impură a despărţirilor. Ratăm frecvent marile întâlniri cu prezentul, sub un spectru paseist, înecaţi în retorica crizei, cuprinşi de voluptăţile negaţiei. Sub umbra Tradiţiei, parcă nu mai e chip să scrutăm clipa: glisăm pe certitudini vagi, lamentaţii defetiste, refuzînd cu un aer sapienţial existenţa, *hic et nune,* a excepţionalului. Ca români am ştiut întotdeauna să proslăvim posteritatea. In perimetrul nostru, moartea converteşte atâtea figuri triste ale istoriei în efigii perene. Doar pentru că nu ne angajează, discursul funebru devine encomiastic. Poarta admiraţiei noastre este deschisă, aproape grotesc, spre cimitir. La noi orice demers etic pare a fi compensator, orice cuvânt laudativ o specie a necrologului. Dar „vremea s-a scurtat acum" (I Corinteni 7, 29). Să privim spre câteva modele vii. Viul aici nu declină un fapt biologic, ci o *prezenţă* întrupată. Viul, ca patos al făpturii aflate în zelul dăruirii de sine. Viul, ca Viaţă, care „s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim" (I loan 1, 3). Viul este aici „rugul aprins" în care dragostea nu se mistuie niciodată. Virtuţile acestei firi se regăsesc, cu o debordantă efervescenţă şi căutată trecere, în personalitatea părintelui Teofil Părăianu.

Bătrânul acesta cu chipul rumen şi pletele dalbe, robust, surâzător şi hâtru, ascunde o taină. Nefirescul său e dincolo de handicapul congenital (nevederea) sau de condiţia sa activă (ieromonah). Numit „duhovnic al ASCOR-ului", ori „avvă coborât din Pateric" (C. Galeriu), părintele Teofil vieţuieşte într-o preacunoscută mănăstire de la poalele Făgăraşilor. Atunci când vine printre noi aduce cu sine ceva din ascuţimea crestelor cărunte, parfumul proaspăt al coniferelor şi tăria apei de munte. întemeiat de rugăciune, luînd ca scut pravila, monahul de la Sâmbăta arde veşnic în acel rar „cuvânt cu putere multă, spre plinirea Evangheliei". Vedetă a serilor duhovniceşti, producător de adevărate spectacole, mereu oportun, căutat pretutindeni, părintele n-a căutat performanţe publicistice şi, ca orice om în care nu mai este vicleşug, a rămas pînă astăzi aproape necunoscut în spaţiul extra-eclesial. Trebuie spus din capul locului că părintele Teofil este, înainte de orice, *o stare de spirit.* Dacă *livrescul* nu-l pune întotdeauna în valoare, Q/vânfu/îşi găseşte întotdeauna sălaş în nerostitul rostirii sale. Omiletica sa atât de profundă, competenţa liturgică, acurateţea exegezelor, o lungă experienţă monastică - *nu* acestea îi aduc *mai întâi* pe creştini în sălile de conferinţe. Părintele este *convingere* pentru că este *trăire;* de aceea şi atunci când rosteşte banalităţi, el rămâne spumos şi pregnant. în cazul părintelui Teofil, repetiţia este nu doar un semn al consecvenţei cu sine, cât un indiciu al simplităţii evanghelice.

Mereu egal cu sine, arhimandritul Teofil nu complică existenţa dar nici nu se pripeşte în răspunsuri. Cuvintele sale, „totdeauna plăcute şi drese cu sare" (Coloseni 4, 6),

pot transmite îngrijorare fără accente dramatice după cum ştiu să răspândească bucurie fără frivolitate. Ca duhovnic, părintele Teofil îşi recoltează autoritatea din acribie iar popularitatea din dragoste. Părintele are, totodată, acea „nestricăcioasă podoabă a duhului blând şi liniştit" (I Petru 3, 4) ce ne aminteşte de cuviosul Zosima din *Fraţii Karamazov* - monahul care glumea cu mujicii, mânca alături de vameşi, gusta din acadelele mireneşti, iubea copiii şi plîngea alături de păcătoşi. Fără a face din canoane o literă moartă de lege, nici din iconomie o iresponsabilă obişnuinţă, duhovnicul de la Sâmbăta are acel tip de prezenţă care impune fără să umilească. Figura sa molcomă ne cheamă întrucât nu iscodeşte, ne luminează pentru că nu răscoleşte.
Părintele Teofil personifică harul bucuriei *{nulla dies sine laetitia).* Senin, spontan şi uneori ironic, părintele Teofil e un „zoon gelastikon" slujindu-şi aproapele. Surâsul îi este de copil, nostalgiile nevinovate iar naivitatea candidă. Repetatele succese citadine se datorează numai neîntreruptei sale dăruiri către celălalt, fără calcul, fără temere, cu gratuitate neselectivă. Părintele acţionează mereu complementar: sfaturile sunt însoţite de o mimică deferentă, sancţiunile de-o intonaţie adecvată, iar glumele de un zâmbet complice. Fiinţa sa este mereu într-o necuprinsă îmbrăţişare; aceasta aduce cu sine, inefabil şi întru preaplin, „dragostea cea dintâi" (Apocalipsa 2, 4). Nu poate fi nici o întâmplare în faptul de-a fi fost botezat cu numele ucenicului cel iubit, loan, luînd apoi, în chip minunat, numele iubitorului de Dumnezeu: Teofil.

însă dintre toţi cei care îl *aud,* foarte puţini îl *ascultă* şi încă mai puţini îl *urmează.* Dincolo de discreta fidelitate a unor ucenici şi prieteni nevăzuţi, euforia epidermică a asistenţilor săi cedează cu uşurinţă unor obligaţii străine : „Cereţi de la mine blagoslovenie atât cât sunt aici" - spunea cîndva părintele. Sau : „cuvântul meu e sămînţă pe pămînt pietros". Pierdem din vedere că numai ca om al dumnezeieştilor slujbe - şi al Liturghei în primul rând - părintele Teofil a ajuns un slujitor al aproapelui. Uităm adesea că sărbătoarea sa lăuntrică concreşte pe un program de viaţă duhovnicească lipsit de relaxări şi comodităţi, chiar dacă e trăit la o vîrstă înaintată. Nu știm întotdeauna că tot ceea ce primim în predica sa, dar mai ales în conferinţele susţinute curtenitor şi afabil, e fructul unei ortopraxii nevăzute: asceză continuă, fără crispare, dar sinuoasă.
Monahul care recită poezii nupţiale este înconjurat ocrotitor, pretutindeni, deţineri. Şi remarcabil este faptul că tocmai *acest* monah - părintele Teofil - le arată calea spre lumină. Nu este întâmplătoare această apropiere, şi nici neutră ca semnificanţie. Printre altele, părintele Teofil, unei tradiţionale filozofii sepulcrale, propune reflecţia asupra *vieţii.* Aici, monahul transilvan se întâlneşte cu optimismul Avvei loan Persanul din *Pateric,* care a zis: „eu cred că voi moşteni Ierusalimul cel de sus, care este scris în ceruri. Căci credincios este cel ce a făgăduit. Şi pentru ce să nu cred? Iubitor de străini ca Avraam m-am făcut, blând ca Moise, sfânt ca Aaron, răbdător ca Iov, smerit cugetător ca David, pustnic ca loan, jalnic ca leremia, învăţător ca Pavel, credincios ca Petru, înţelept ca Solomon. Şi cred că tâlharul, ca

Cel ce mi-a dăruit acestea pentru a Sa bunătate, şi împărăţia mi-o va da!". Străin de orice spaimă paralizantă, fără să vorbească mai mult din cărţi decât din experienţă, părintele Teofil devine el însuşi, pentru cei tineri sau vârstnici, un exigent model de vieţuire. Detaşat de clişeele scorţoase ori prăfuite ale atâtor pravoslavnici, reticent la orice soi de integrism religios, părintele Teofil este absolvent al facultăţii echilibrului şi bunului simţ.

Cred că părintele Teofil s-a născut şi a crecut printre noi pentru a întări înţelepciunea Bisericii drept-măritoare. Infinitului pneumatic al Ortodoxiei i-a corespuns mereu diversitatea în ipostasuri: de la pildele Avvei Antonie cel Mare până la scrierile Cuviosului Siluan, ori de la predicile părintelui Cleopa până la mărturiile arhimandritului Andrei Scrima, străbaţi, într-un anumit fel, aceeaşi albie. Pentru ortodocşii aflaţi cu un pas dincolo, alteritatea e o bucurie iar diferenţa un permanent mister. în această minunată feluri-me se cuvin citite şi cele mai insolite afirmaţii ale părintelui, care aduc mărturie despre „înţelepciunea cea de multe feluri" (Efeseni 3, 10) a lui Dumnezeu. Părintele Teofil va rămâne în amintirea celor care l-au iubit acel duhovnic situat mereu la interval: între itinerantă şi sedentarism, între rigoarea patristică şi elasticitatea bunului simţ ţărănesc, între înţelepciunea rurală şi urbanitatea intelectuală, între ingenuitatea scenică şi un diafan histrionism, între discursul volubil şi sentinţa ireductibilă, între licenţă şi inovaţie, între certitudine şi neprihănită şovăială. La toate aceste interstiţii se întrupează chipul pacificat al unui bătrân care se încăpăţâneză să rămână veşnic tânăr.

TAINA FIRESCULUI

Dacă ar fi să rezum într-o frază multele întâlniri - în grai sau tăcere - cu Părintele Teofil Părăianu, aş spune că acest monah întrupează, pur şi simplu, taina firescului. Ca orice minune, acest firesc aduce printre oameni atât bucurie, cât şi îndoială. Foarte mulţi sunt cei care se bucură de prezenţa sfinţiei sale -tineri şi bătrâni. Totuşi, pe cei care au ambiţia să vâneze, peste noapte, spectaculoase performanţe duhovniceşti, povaţa bine măsurată a Părintelui Teofil îi dezamăgeşte. La fel, pentru cei născuţi la cumpăna dintre două lumi smintite, fiind crescuţi în cultura suprafeţei şi a entuziasmelor infantile, vocea sobră a duhovnicului de la Sâmbăta răsună elocvent şi aspru. Totuşi, privindu-i apariţia pe fundalul tradiţiei Bisericii, vom înţelege mai bine cum anume Părintele Teofil întrupează miracolul unei frumuseţi aparte. Dintr-un veac stins în depărtări, ea vine către noi domol, încărcată de rod.

Astăzi, Părintele Teofil aproape că nu mai are nevoie de prezentare: sutele de conferinţe pe care Ie-a ţinut în ţară, precum şi numeroasele cărţi conţinând predici sau interviuri, toate acestea l-au făcut cunoscut marelui public. Din toate acestea, cititorul va culege cu uşurinţă miezul învăţăturii sale duhovniceşti propovăduite „cu timp şi fără timp". Pentru cei doritori să descopere chipul inconfundabil al Părintelui Teofil, lectura sau chiar ascultarea unor predici nu este însă suficientă. Având o natură spontană şi orală, Părintele Teofil este în elementul său mai ales în interviuri

sau convorbiri. întrucât întâlnirea „faţă-către-faţă" nu-i întotdeauna cu putinţă, atunci recursul la textele scrise rămâne obligatoriu. Iar dacă, peste ani buni, cititorii vor dori să ştie cum era odinioară renumitul duhovnic de la Sâmbăta, un portret sintetic al Părintelui, realizat prin dialog, va reprezenta soluţia indispensabilă şi fericită.

AMINTIRI ŞI CUMPENE

„Cine sunt eu? Ce spun eu despre mine?" - acesta este titlul cărţii Părintelui Teofil Părăianu, aflat în conversaţie cu Mitropolitul Antonie Plămădeală.[1] Mitropolitului Antonie

[1] Din păcate, faptul că Părintele Teofil este subiectul central al cărţii nu reiese deloc din aspectul grafic al volumului. Dimpotrivă. în primul rând tipărit pe copertă este trecut ca autor Dr. Antonie Plămădeală; dat fiind titlul cărţii, „Cine sunt eu? Ce spun eu despre mine?", nu este deloc clar dacă avem în mâini un alt volum de memorii al Mitropolitului Ardealului sau, totuşi, o carte de interviuri cu Arhimandritul Teofil, fără a cărui contribuţie titlul nu ar avea nici sens, nici substanţă. Tot pe copertă ne întâmpină fotografia celor două personalităţi, avându-l în centru pe Mitropolitul Ardealului. Vizibilitatea acestuia creşte însă vertiginos atunci când cititorul descoperă că, pe lângă original, portretul vlădicii apare de nu mai puţin de patru ori (!!!!) în *aceeaşi* imagine: pictat pe trei vaze florale şi zugrăvit apoi, la înălţime frontală, pe un imens perete, în spatele jilţului arhieresc. Pentru credincioşii care nu cunosc protocoalele faraonice şi propagandismul de tip ceauşist din anumite centre episcopale sau gazete mitropolitane, demonstraţia narcisistă a Dr. Antonie Plămădeală - care începe pe copertă şi se continuă în paginile cărţii (ce conţin, fără vreo justificare, peste 10 fotografii personale ale domniei sale) - este cu siguranţă şocantă. Ar fi fost greu de imaginat un contrast mai puternic între vocaţia evanghelică a simplităţii, asumată de tradiţia monastică, şi această tristă manifestaţie de lux şi putere, amintind de sminteala unui regim despotic, nu demult apus.

Plămădeală îi revine meritul de-a fi iniţiat, în cursul anului 2003, o suită de convorbiri inedite cu Arhimandritul Teofil Părăianu, în care aspectul autobiografic domină. Mai mult decât în alte împrejurări, gândul Părintelui se dezlănţuie pe aproape fiecare filă, dând la iveală detalii nemaiştiute din viaţa sa. Istoria vizitei făcute de copilul loan Părăianu, la numai şase ani, alături de părinţi, lui Petrache Lupu din Maglavit, întâmplări domestice pline de umor: „cum am căzut în chimniţă" - adică în pivniţă - sau „cum m-am suit pe casă". în a doua jumătate a cărţii, ne spune povestea unui bulgăre de zăpadă. Când primăvara mijise chiar şi în zona montană a Sâmbetei, părintele a primit din partea cabanierului un dar din dar. Nişte copii aduseseră la cabană câţiva bulgări de zăpadă, dintre care unul era şi pentru Părintele Teofil. Cu această bucurie a reamintirii şi cu gândul la o strângere de mâna anonimă, pe care a primit-o cu drag, Părintele ne relatează „trei cumpene" din viaţa sa. Mai întâi, copil fiind, s-a ars pe mână la soba cu plita încinsă - un accident care putea fi fatal pentru restul vieţii; apoi, mai târziu, ca elev la şcoala de nevăzători din Timişoara, coborînd din tramvai la o staţie greşită, adolescentul de atunci se îndrepta în gol către râul Bega până când la un moment dat „mi-a pus parcă cineva o mână în piept şi-a zis: 'Până aici'"; a treia cumpănă ni-l prezintă pe monahul Teofil pornit să urce muntele Făgăraş către Fereastra Mare; primind binecuvântarea stareţului, s-a dus împreună cu părintele Vasile Cornilă mai întâi la înmormântarea cabanierului de la cota 1200, iar apoi sus, pe creastă, la lacul Urlea. A fost un drum aventuros şi riscant, despre care

Părintele Teofil spune astăzi: „Cred că a trimis Dumnezeu îngerii ca să ne ţină. Cel puţin a văzut că eu sunt prost, şi să nu plătesc neluarea-aminte, am ajuns în sfârşit la lacul Ulea"(p. 165).
La fel de vii şi emoţionante sunt amintirile de la şcoala primară de nevăzători din Cluj-Napoca, alături de câteva amănunte din anii de liceu şi facultate. Ele arată cât de curajoase au fost începuturile în viaţă ale viitorului monah. Prima întâlnire cu Părintele Arsenie Boca şi lucrarea constantă, la o vârstă fragedă, a rugăciunii lui Iisus - iar aceasta nu fără dificultăţi - par să fi pregătit terenul pentru intrarea la mănăstire. Sunt deosebit de mişcătoare paginile de amintiri din copilărie, care evocă profunzimea credinţei religioase în viaţa românilor transilvăneni înainte de al doilea război mondial. Străbunica părintelui „îşi făcea rugăciunile, fiind bolnavă în pat, pe vergile de la strai, de la ţol. îşi făcea atâtea rugăciuni câte vergi vedea acolo." (p. 55). Părintele Teofil ne mai povesteşte despre convingerea, întipărită de mic în sufletul său, că „pe grâu e obrazul lui Dumnezeu". Locul şi sfinţenia pâinii în casele ţărăneşti conducea spontan la o asemenea concluzie. Oamenii, „când o puneau în cuptor făceau cruce deasupra pâinii, de binecuvântare. După ce scoteau pâinea din cuptor o puneau undeva şi-o acopereau cu o pânză şi ziceau că o acoperă ca să se ducă la Dumnezeu" (p. 55). Erau, cu siguranţă, gesturi firești care uşurau şi întâlnirea oamenilor cu Liturghia Bisericii, care are în centrul ei minunea prefacerilor darurilor sfinte. Ţăranii însă nu teoretizau prea mult riturile sacre şi-şi menţineau tradiţiile cu o credinţă neclintită în adevărul

lor. Părintele Teofil surprinde paradoxul modernităţii noastre când constată: „era o tradiţie care îi ţinea pe oameni în jurul Bisericii, în jurul rânduielilor bisericeşti fără o fundamentare teologică. Acuma există în lume o fundamentare teologică cunoscută, dar totuşi nu există o atitudine izvorâtă din fundamentarea teologică" (p. 58).
Părintele Teofil ne relatează apoi întâlnirile sale mult mai complicate cu lumea ideilor străine de ortodoxia strămoşilor săi. La Timişoara, părintele Teofil întâlneşte un grup de antroposofi. Frecventarea cursurilor de teologie ortodoxă la Facultatea din Sibiu va aduce câteva lămuriri, dar nu totale sau definitive. Metodele critice de lectură a Noului Testament l-au pus pe tânărul teolog în numeroase dificultăţi, iar raţionalismul foarte răspândit în ansamblul corpului didactic intra în conflic cu viziunea monastică despre viaţa cu Dumnezeu. „Despre revelaţie - ne mărturiseşte P. Teofil - nu vorbea nimeni nimic. De ceea ce ne spune Dumnezeu nouă fără să se adreseze direct raţiunii, ci fiinţei umane, nu vorbea nimeni. Ori, eu, în zăpăceala asta, nu mai ştiam nici eu ce-i cu mine, dar totuşi am avut direcţia aceasta pe calea Bisericii, pe care am mers înainte" (p. 65). Vorbind despre interacţiunea sa cu alţi studenţi, Părintele Teofil găseşte câteva cuvinte de laudă referindu-se la rolul şcolilor confesionale greco-catolice din Ardeal (p. 62). La fel, adunările Oastei Domnului par să fi răspuns unei nevoi sincere de îmbunătăţire sufletească pe care creştinii adulţi ai Bisericii ortodoxe o resimţeau în relaţie cu membrii altor comunităţi religioase.

MIHAIL NEAMȚU

TEOFIL, DUHOVNICUL

Hotărârea Părintelui Teofil - pe atunci purtînd numele de mirean loan - de a îmbrăţişa viaţa monahală a survenit în a doua duminică din Postul Mare al anului 1953, când în biserica din satul părinţilor s-a citit icosul sfântului Grigorie Palama, care era lăudat pentru înălţimea vocaţiei şi slujirii sale. Cu binecuvântarea mitropolitului Nicolae Bălan, tânărul loan devine novice al mănăstirii din Sâmbăta de Sus, pe care o cunoştea încă din anul 1942. Paginile despre anii călugăriei redeşteaptă amintirea dragă a Părintelui Serafim Popescu, a cărui prezenţă blândă, domoală, caldă şi liniştitoare e menită să-i cucerească şi pe cititorii de astăzi. Urmează apoi un capitol care relatează experienţa Părintelui Teofil cu unii membri ai Mănăstirii din Vladimireşti, unde a avut loc întâlnirea cu Maica Teodosia (în civil poeta Zorica Laţcu). Extraordinarei personalităţi a Maicii Teodosia, Părintele Teofil îi dedică o importantă secţiune a acestei cărţi, încununată cu câteva din cele mai frumoase poeme religioase ale sale. Istoria plină de peripeţii a hirotonirii monahului Teofil este relatată alert, cu umor şi sentimentul recunoştinţei faţă de cei care au făcut acest lucru posibil: în primul rând mitropolitul Nicolae Colan, care într-un moment de inspiraţie profetică i-a spus diaconului de atunci: „o să fii duhovnic, şi o să fii concelebrant" (p. 120).

Ca duhovnic, Părintele Teofil ne mărturiseşte experienţa unor bucurii neaşteptate, însoţite poate natural de tot atâtea decepţii. Reţinem rugăciunea plină de nădejde a duhovnicului de odinioară: „Doamne, mai trimite-mi şi câte un tânăr, Doamne, mai trimite-mi şi câte un intelectual". Cu

vremea, această dorinţă s-a împlinit, aducînd deopotrivă prilejuri de mulţumire şi inevitabile deziluzii. O concluzie din amurgul vieţii? „Este mai uşor să fii intelectual decât creştin". Ca duhovnic, Părintele Teofil a încercat să cultive - într-un fel ce aminteşte de stareţul Zosima din *Fraţii Karamazov* - acea sfinţenie şi înţelepciune care ştie să nu strivească. A trezi în aproapele smerenia nu presupune neapărat recursul la un act de umilire publică. Marii sfinţi ai Patericului, de pildă, au ştiut să fie exemplari fără să-şi sufoce ucenicii. A fi discret şi iertător pare să fie regula de aur a Părintelui Teofil, căruia nu-i plac deloc spovedaniile transformate în şuetă sau anchetă. Părintele Teofil ne îndeamnă la rugăciune şi la o viaţă trăită în curăţie, cinste şi recunoştinţă. Astfel, pe lângă rugăciunea de cerere - „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul" - creştinul trebuie să adauge şi doxologia: „Mare eşti Doamne şi minunate sunt lucrurile Tale şi nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale". Această rugăciune de slăvire este socotită de Părintele Teofil „tunetul pământului" (p. 154). Anii de după revoluţie l-au pus pe Părintele Teofil în mijlocul tinerilor din oraşele cele mai importante ale ţării, iar din nenumăratele conferinţe, convorbiri şi interviuri date în această perioadă au rezultat cincisprezece volume care se bucură în continuare de mare trecere. Toate gândurile adunate timp de decenii în tainiţele minţii şi ale inimii s-au strâns ca un şuvoi de apă curată, aducând cu sine strălucirea şi răcoarea zăpezii din „munţii cu piscuri", pe muntele Selmon ori pe muntele Vasan (Ps. 67, 5). Părintele se recunoaşte ca om realizat prin

prietenia necondiţionată oferită de atâţia oameni din apropiere sau depărtare: „mă gândesc de multe ori că dacă şi-ar lua toţi, cât au aşezat în mine prin ajutorul pe care mi l-au dat, nu ştiu ce ar mai rămâne din mine" (p. 148).

MESAGERUL BUCURIEI

Aceasta este o carte excepţională despre viaţa unui monah excepţional. Un arhimandrit fericit să asculte Bach şi Vivaldi, să-l citească pe Dostoievski sau Coşbuc, fiind convins că „ toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor" (Iacov 1, 1 7). Părintele Teofil vine ca un bulgăre de lumină filocalică dintr-o lume aproape invizibilă în vacarmul isteric al vieţii de oraş. Marcat de tradiţia rurală în care a crescut, Părintele Teofil aduce printre noile generaţii vestea cea bună a lui Dumnezeu. El ne spune şi arată că manifestările fără de asemănare ale răului şi urâtului pot fi biruite atunci când începem lucrarea de prefacere a propriei noastre inimi. Format la şcoala Scripturii şi a tradiţiei patristice, Părintele Teofil este un om al slujirii - pe scurt, un liturghisitor. Slujbele sunt viaţa Bisericii iar teologia părintelui Teofil înseamnă o atare exploatare a izvoarelor liturgice. Cu mai puţine scrupule academice sau convenţii profesorale, dar susţinută de o memorie prodigioasă, teologia părintelui Teofil cheamă la o reflecţie asupra rostului prezenţei noastre în trupul Bisericii. Astfel, părintele Teofil împlineşte aşteptările exprimate cândva de pr. Dumitru Stăniloae, care spunea că „avem nevoie de o teologie foarte concretă, de o

teologie a experienţei. Ne hrănim toţi din această teologie practică, pretutindeni, în fiecare moment".[2]

„Cine sunt eu? Ce spun eu despre mine" ne prezintă povestea unui monah cu o fire sensibilă şi aleasă - un om care a suferit, până la bătrâneţe, multe piedici sau nedreptăţi. Părintele Teofil este cunoscut însă de prietenii săi ca mesager al bucuriei şi încrederii, propovăduind „taina mulţumirii" sau „filozofia bucuriei" *{nulla dies sine laetitia).* Prin simpla sa prezenţă, cuvântul Părintelui risipeşte disperarea tautologică a oricărei vieţi fără Dumnezeu. Cei înecaţi în mlaştina nihilismului sau ademeniţi de promisiunile false ale culturii de consum, vor putea găsi în mărturisirile Părintelui Teofil un liman de nădejde. Mărturisirea sa nu diferă cu nimic de predica primilor apostoli. Fiul cel veşnic al Tatălui ne cheamă pe toţi din tărâmul neasemănării cu Dumnezeu în arca mântuirii, care este Biserica. Din nişte blide de lut ciobite, Ziditorul cerului şi al pământului vrea să facă vase alese, purtătoare de mir parfumat. Chemaţi să cântăm în cămara Mirelui o necurmată cântare de nuntă, Domnul vieţii şi al învierii noastre ne cere să lepădăm hainele cârpite ale morţii şi stricăciunii. Locul schimbării noastre la faţă este Biserica. Aflat în tinda acestui sanctuar, Părintele Teofil a deschis uşa cuvântului „spre a vesti taina lui Hristos" (Coloseni 4, 3) - „taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinţilor Săi" (Coloseni 1, 26).

[2] M. Costa de Beauregard & Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită,* trad. rom.: Maria-Cornelia Ică, Sibiu, Ed. Deisis, 1995, p.133.

PARADISUL REGĂSIT

NOTE DE LECTURĂ LA ARHIMANDRITUL EMIUANOS

„Citeşte continuu şi cu nesaţ
din cărţile învăţătorilor
despre purtarea de grijă
a lui Dumnezeu."
Sr. ISAAC SIRUI.

EREDITATEA MISTICII BIZANTINE

Alături de losif Isihastul, Paisie Aghioritul, Părintele Porfirie sau Teoclit Dionisiatul, Arhimandritul Emilianos este o apariţie năprasnică pe scena monahismului atonit contemporan. Cunoscute cititorului român prin traducerile apărute la editura „Deisis" în colecţia „Mistica", seria „Scrieri duhovniceşti de la Simonos Petras", cuvântările şi catehezele arhimandritului Emilianos apar în trei volume distincte: „Monahismul - pecetea adevărată" (1999), „Viaţa în Duh" (2001) şi, în pregătire, o tâlcuire la Psalmi intitulată: „Să ne veselim de Domnul".' Excelenta ediţie românească a cărţii despre „Viaţa în Duh" confirmă impresiile pe care cititorii şi le-au putut face la apariţia volumului despre „pecetea adevărată". Venerabilul stareţ al mănăstirii Simonos Petras (Athos) şi al chinoviei „Buna-Vestire" din Ormilia (Grecia continentală) este, fără îndoială, una dintre cele mai vii şi profetice voci ale teologiei ortodoxe contemporane.

[1] Arhimandritul Emilianos, *Cateheze şi cuvântări,* voi. II „Viaţa în Duh", trad. rom.: loan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2001, 283 pp.

Există câteva referinţe implicite ale părintelui Emilianos la învăţăturile Părinţilor filocalici, între care un loc proeminent îl ocupă Evagrie Ponticul, Grigorie Teologul, Diadoh al Foticeii, loan Scărarul, Maxim Mărturisitorul, loan Damaschin, Teolipt Filadelful şi Calist Catafighiotul. Faţă de doctrina teologică a acestor Părinţi ai Bisericii, părintele Emilianos nu aduce nimic nou. Limbajul prin care-şi exprimă trăirea nu are un precedent recent. Geniul retoric şi pastoral al Sf. loan Gură de Aur, îndrăzneala din catehezele Sf. Simeon Noul Teolog, simplitatea profundă a mărturiilor Sf. Siluan Atonitul, zelul mărturisitor al Părinţilor Apostolici şi toată precizia descrierilor antropologice evagriene compun portretul livresc al autorului. Mărturia părintelui Emilianos este exigentă şi, de aceea, rară şi preţioasă.

Se ascunde în cuvintele autorului acea limpezime care umileşte sterpăciunea erudiţiei teologice de duzină. Cuvântările arhimandritului - „totdeauna plăcute şi drese cu sare" (Coloseni 4, 6) - nu sunt prelegeri academice, iar dacă posedă o atât de rară fluenţă, e pentru că respectă ritmul firesc al conversaţiei între două inimi. încercat duhovnic la mănăstiri de călugări şi maici, Emilianos Simonopetritul „nu vorbeşte în două feluri" (I Timotei 3, 8), părelnic sau iscoditor. Rostirea sa este un cuvânt „vrednic de credinţă şi vrednic de toată primirea" (I Timotei 4, 9), lămurit mai întâi „în văpaie de foc" (I Tesaloniceni I, 8). Nesemeţite, ele câştigă dragostea; simple, ele „surpă iscodirile minţii" (II Corinteni 10, 4). Vorba sa părintească mustră fără să te înstrăineze, îndeamnă fără să dispreţuiască, porunceşte fără să subjuge. Părintele a adus „multă bucurie şi mângâiere"

credincioşilor ortodocşi din lume, iar prin poveţele sale „inimile sfinţilor s-au odihnit" (Filimon 1, 7). Acum, când oamenii „nu mai suferă învăţătura sănătoasă - ci dornici să-şi desfete auzul -îşi grămădesc învăţători după poftele lor", lucrarea duhovnicească a unui părinte harismatic precum arhimandritul Emilianos împlineşte lucrarea pedagogică în slujba celor care, „abătuţi spre basme" (II Timotei 4, 3-4), sunt doar nişte „îmbuibaţi de ei înşişi, nori fără apă, purtaţi de vânturi, pomi tomnatici, fără roade, de două ori uscaţi şi dezrădăcinaţi" (luda 1, 12).

O calitate remarcabilă a cuvântărilor arhimandritului Emilianos îl reprezintă aristocraţia stilului şi absenţa oricărui ton polemic. De aici provine limpezimea interioară şi agilitatea spirituală a vorbitorului. Din primele pagini ale volumului, cititorul este surprins de prospeţimea pascală a unei extraordinare prezenţe duhovniceşti. *Non multa, sed multum.* Este remarca fi,rească, dictată de întâlnirea cu scrierile unui mistic. In pofida suportului rece al tipăriturii, cuvântările părintelui Emilianos conservă fina acustică a prelegerilor originale. Nimic nu pare pierdut: căldura respiraţiei, ezitările intermitente, exclamaţii neaşteptate, jocuri de cuvinte, ironii şi puncte de suspensie. Cele douăsprezece cuvântări devin tot atâtea repere tematice pentru o dublă lectură: mai întâi lectura hermeneutică *{speculatio)* iar apoi citirea repetată, duhovnicească *(ruminatio).*[2]

[2] Am omis în mod deliberat orice referinţă bibliografică în acest text, inclusiv identificarea citatelor (cu necesara excepţie a versetelor biblice), ca pe o invitaţie indirectă la (re)lectură, adresată cititorilor noştri.

RENAŞTEREA PERMANENTĂ

Luate în întregime, catehezele părintelui Emilianos par o glosă prelungită la un verset din Sf. Pavel: *„Căci de aţi avea zeci de mii de învăţători în Hristos, totuşi nu aveţi mulţi părinţi"* (I Corinteni 4, 15 a). în acord cu mistica ioaneică, exigentele apostolului reprezintă şi orizontul de legitimitate a Evangheliei faţă de sistemul legislativ al Vechiului Testament. Viaţa în Biserică concretizează pentru creştini, atât la nivel personal şi cât şi într-o dimensiune comunitară, misterul trinitar al naşterii Cuvântului din Dumnezeu. Experienţa înfierii duhovniceşti este ecoul perihorezei treimice, în care viaţa de iubire a Tatălui se împărtăşeşte fără ştirbire Fiului şi Duhului Sfânt. Fără să pătimească naşterea din nou, teologul ar cădea în platitudinea exteriorităţii; el n-ar practica decât o foarte săracă algebră dogmatică sau un orb formalism filologic - cearta pe litere sau prepoziţii; la cealălată extremă nu se găseşte decât un ritualism decerebrat şi asemantic, încurajat de-o vagă psihologie a fricii şi potenţat de reflexul muzeificării.

Ortodoxia îşi denumeşte întemeietorii cu apelativul de „Sfinţi Părinţi" tocmai pentru că întemeietorii Bisericii sunt mai mult decât nişte doctori, specialişti în doctrină şi apologetică, întemeietorii Bisericii sunt sfinţi care şi-au însuşit atributul duhovnicesc al paternităţii. Viaţa lor este organizată într-o sintaxă liturgică, imitînd taina chenozei fără de care n-am putea gândi Revelaţia. Paternitatea şi condiţia filială sunt rezultatul unui eveniment care anulează toate determinările biologice şi culturale ale vechii noastre

identităţi. Naşterea de sus (loan 3, 3) presupune botezul „din apă şi din Duh" (loan 3, 5) dar ia forma unei *permanente refaceri.* Am putea spune că acest eveniment are un aspect imemorial, întrucât memoria individuală nu poate înregistra nici momentul naşterii trupeşti şi, cu atât mai puţin *clipa* survenirii, „dintr-o dată" *{exaiphnes),* a harului renaşterii duhovniceşti. Pe de altă parte, acest eveniment baptismal nu se uită, întrucât efectele regenerării sunt atotprezente. Indelebil, evenimentul renaşterii „din apă şi din Duh" formează învelişul amniotic al conştiinţei noastre etice şi teologice. Fără acest har al începuturilor, care trebuie înnoit mereu, nimeni nu are garanţia unităţii şi integrităţii spirituale.

„Naşterea de sus" este singura care ne poate conferi - *sub specie aeternitatis* - un *nume* pe măsura vocaţiei noastre verticale. Ea ne eliberează definitiv de sub tirania determinărilor biologice, psihologice, istorice şi sociale. Renaşterea ne sustrage vidului interminabil al unei vieţi întru moarte *(Sein zum Tode),* demascînd neîmpăcata ruşine a goliciunii bătrânului Adam. Descriind infernul catastrofei primordiale, somnolenţa muritorilor, pierderea amintirilor din petrecerea cu Domnul în paradis - centrul inimii noastre - părintele Emilianos atinge dostoievskian cutele cele mai ascunse ale sufletului nostru agitat. Cuvintele sale au virtuţile transparenţei, iluminînd tenebrele unei conştiinţe depravate, refugiată în ipocrizie şi autosuficienţă. Lansată cu o sinceritate care nu sucombă nicidecum în cinism şi cu o clarviziune care, născută în stare de rugăciune, rămâne strict terapeutică, rostirea arhimandritului

Emilianos face „drepte căile Domnului" prin pustia inimilor noastre.
Poveţele sale sunt mai mult decât o morală. Morala, coruptă de dualitatea cunoaşterii binelui şi răului, ignoră plinătatea pomului Vieţii. în veşnicia lui Dumnezeu „nu mai e nimic contrariu" (Maxim Mărturisitorul): totul este pătruns de iubire şi gratuitate. Morala nu ştie că „unde intră «trebuie», acolo avem începutul eşecului". Aceasta nu înseamnă că disjuncţia între bine şi rău trebuie ocultată, ci că esenţa Revelaţiei ţine de modul afirmativ al existenţei. Dimpotrivă, morala se bazează pe refuz şi pe interdicţie. Neascultarea lui Adam n-a fost o eroare etică, ci o abatere a inimii de la izvorul său de viaţă. Poruncile dumnezeieşti nu fixează legea ca reper ultim, ci reprezintă doar o călăuză în redescoperirea inocenţei prunciei. „Cine nu va primi împărăţia lui Dumnezeu ca un prunc nu va intra în ea" (Luca 18, 17).

ASCEZA DECIZIEI

Limbajul concret al autorului trădează un interes practic. Bătrânul duhovnic vrea să retrezească curiozitatea creştinilor pentru complexitatea parcursului mistagogic asumat la botez. Nu este întreaga noastră viaţă o încercare de restaurare a demnităţilor pierdute de primul Om? începuturile repatrierii sunt pavate de frică şi afectele satelite: angoasă nedeterminată, melancolii recesive, anxietăţi difuze, fobii imaginare. Pentru început, în forul nostrul lăuntric vorbesc

mereu mai multe voci, disputîndu-şi dreptul de suveranitate asupra conştiinţei noastre morale. Duhovnicul este cel care ne ajută sa desluşim adevărata identitate a acestor voci. La început, sufletul angajat în lupta despătimirii resimte o distanţă aproape insuportabilă între rădăcinile sale zvântate şi izvorul de har al lui Dumnezeu. Din pietrele mormântului său, clădite la capătul unui epuizant exil interior, sufletul va putea construi, cu multă răbdare, „casa Tatălui" (loan 14, 2). Inteligenţa cerută de acest proiect nu poate fi, însă, decât fructul multelor încercări. *Experientia docet.* Revenirea la sursele tradiţiei şi chibzuirea prin sfat cu părinţii duhovniceşti încercaţi sunt tot atâtea vămi indispensabile ale curăţirii noastre lăuntrice. Nimeni nu şi-ar putea risipi tristeţea stearpă a sufletului fără povaţa celor îmbrăcaţi deja în „veşmântul veseliei" (Isaia 61, 10). In prezenţa luminoasă a părinţilor înfiaţi de Domnul, neputinţele şi singurătăţile noastre se risipesc. Frunzele smochinului care ne-a umbrit ruşinea pălesc, blestemate de Cuvântul Tatălui. Revelaţia nimicniciei şi a morţii marchează „începutul deliberării mele", moment în care „cuţitul se afundă cel mai adânc în rană"; este clipa „acceptării sau nu a căinţei. E începutul vieţii mele. îmi joc aici soarta".

Pentru creştini, pare să sugereze duhovnicul athonit, doar începutul - şi niciodată sfârşitul - descoperă „realitatea tragică" a limitei. Aici, limita se asumă prin reîntoarcerea în globul de lumină „de unde am fost aruncaţi". Cine ar putea tăgădui, aici, cuvintele Micului Prinţ după care „drumurile drepte nu duc niciodată foarte departe"? Esenţial pentru debutul fazei practice în viaţa duhovnicească este momentul

de singurătate totală. Experienţa solitudinii profunde ne cere delimitarea de amestecul cu lumea conversaţiilor menajere. Precum într-o noapte fără lună, când ochiul minţii îşi descoperă pângărita nuditate, inima rănită a omului imploră ajutorul. înstrăinarea nu mai are nici o determinare psihologică, cum ar crede mizantropii. Solitudinea este aici teologică: „eu singur cu Dumnezeu singur"; un lucru deloc simplu, de vreme ce „am învăţat să trăim cu simţiri trupeşti" care se cer transfigurate (nu suprimate) printr-o asceză „în orice caz şi orice chip".
Urmând învăţăturii Sf. Maxim Mărturisitorul, pentru care lanţul plăcerilor sensibile înrădăcinate în iubirea de sine *(philautia)* trebuie rupt cu tăişul nevoinţei liber asumate *(philoponia),* arhimandritul Emilianos lămureşte sensul ascezei dintr-o perspectivă teandrică. Lucrarea curăţitoare a harului divin completează activitatea umană şi exclude, deci, orice derivă pelagiană. Asceza nu este un manifest al voinţei de putere, ci o necesitate practică, ce corelează dorinţele cele mai adânci ale inimii cu incertitudinile corporalităţii. Ţinta finală a omului - unirea cu Dumnezeu - presupune stabilirea unor reguli de apropiere faţă de Cel, „în jurul" Căruia doar, se poate sta. Dacă unirea presupune comuniunea, aceasta din urmă se realizează printr-o discretă recunoaştere, în tăcerea sinelui regăsit cu sine, a Icoanei Tatălui (Coloseni 1,15 = Evrei 1, 3). Treptat, inima va auzi ecoul ancestral al paşilor lui Adam în grădina Cuvântului. Când apropierea a trecut barierele narcisismului, mintea se poate pregăti pentru torentul calm de lumină dumnezeiască. Urcând pe muntele Tabor, ucenicii lui

Hristos nu mai pot ignora Dumnezeirea Fiului. în cuvintele Arhimandritului Emilianos, omul câştigă „o stare alcătuită de lisus".

ABSENŢĂ SAU RETRAGERE?

In zilele noastre, dintre părinţii duhovniceşti, poate doar arhimandritul Sofronie din Essex (ti 993) a mai vorbit cu atâta patos, limpezime, curaj şi dragoste despre fiinţa dedublată a omului. Pentru progeniturile lui Adam, păcatul lucrează ca lege (Romani 7, 1 5-l6) iar minciuna ca adevăr. O inedită „teologie a absenţei" lui Dumnezeu este schiţată de ambii duhovnici, într-o teodicee care răspunde cel puţin în parte neliniştilor omului contemporan. Dacă istoria umanităţii reface metonimic *{pars pro toto)* biografia Fiului lui Dumnezeu, atunci misterul abandonului Tatălui pe Cruce devine cheia înţelegerii timpului nostru. Desluşind printr-o lectură hristocentrică dinamica apocaliptică (i.e., revelatorie) a istoriei vom putea înţelege „că Dumnezeu există în absenţa lui Dumnezeu".

Părintele Emilianos are ceva din gingăşia fratelui starețului Zosima. Acest bătrân vedea în orice om pătimaş un copil bolnav „deosebit de vrednic de compătimire". Emilianos Simonopetritul adaugă o ironie tipic grecească acestei perspective realiste. El tratează cu o afecţiune maternă frăgezimea minţii omeneşti ce confundă trandafirul cu un mărăcine. Când vrem să scriem o epistolă şi descoperim că stiloul s-a defectat, ne apucăm să reparăm *singuri* ustensilul,

uitînd de noi înşine o zi întreagă, fără să mai ajungem la gândul iniţial, acela de a redacta scrisoarea. „în fiecare zi ne justificăm pe noi înşine". Aici, poate fi vorba de orice: carieră profesională, cont bancar, preferinţe culinare, frumuseţe trupească, pasiuni intelectuale sau chiar nişte banale planuri de vacanţă. „Mi se pare - şi la acest gând mă încearcă o emoţie specială - că noi toţi suntem surdo-muţi înaintea lui Dumnezeu."
Părintele descrie cu precizie infirmităţile noastre congenitale, intoleranţa capriciilor de tot soiul, mediocritatea candidă, arta temporizărilor, împleticirea în mândrie, pâraiele de vorbe goale ale fiecărei zi. Mintea este întotdeauna suficient de abilă pentru a explica „raţiunile" tergiversării. Or, nu putem începe viaţa nouă decât definind aceste tendinţe ca trasee periculoase, fără corespondent în împărăţie. Nu putem vorbi de o viaţă duhovnicească fără să aducem această multiplă ignoranţă la tribunalul judecăţii lui Hristos. Trebuie să tăiem în brazde şi ultimul petec de lume semănat cu gândul slavei deşarte; tot ceea ce refuză economia iubirii divine sfârşeşte în gheena nerecunoştinţei. Implacabila denunţare a deşertăciunii nu-şi are temeiul într-un pesimism umoral, umbrit de accidentele unei biografii sau impus de circumstanţe istorice nefaste. Deşertăciunea descoperită de Ecleziast ţine de radicala insuficienţă ontologică a lumii. Fără Dumnezeu, toate sunt sortite pieirii. „Căci soarta omului şi soarta dobitocului este aceeaşi: precum moare unul, moare şi celălalt şi toţi au un singur duh de viară, iar omul nu are nimic mai mult decât dobitocul. Şi totul este deşertăciune!" (Eclesiast 3, 19). Această constatare

dă naştere experienţei plictisului fundamental; dezgustul de viaţă circumscrie deci reflexele perversei mândrii. Este vorba despre un plictis numit legiune şi aflat în proximitatea rebeliunii. Violenţa repulsiei exprimă refuzul resemnării în faţa morţii, perceput ca ultim vrăjmaş al omului. Dezgustul încercat faţă de trecutul rătăcirii proprii e deja *urma* unei căutări. Dezamăgirile sunt nota de plată a celui care, cu uşurătate ori cu împotrivire (ca în nuvela „Nenorocirea" de Cehov), s-a lăsat totuşi amăgit. Iadul este nemişcarea glaciară a simţirilor inimii care s-a adăpostit în limbajul contractual al indiferenţei. Când iubirea dispare răsar spontan discuţiile despre afaceri sau investiţii în proiecte comune. Disperarea în faţa imanenţei nu poate fi salvată de nici un proiect luciferic: praful şi cenuşa vor înghiţi până la urmă toate iscodirile minţii. Omul lipsit de Dumnezeu descoperă blestemul pământului pe care cetatea lui Cain n-a ştiut să-l răscumpere vreodată. Revelaţia deşertăciunii poartă cu sine apăsata conştiinţă a netrebniciei; în absenţa unui Dumnezeu iubitor şi suveran, cele mai sublime acte de umanitate se irosesc în neantul definitivei uitări. Harta desenată de gesturilor noastre zilnice nu imprimă decât imaginea deşertului; ariditatea nisipului măsoară trecerea timpului cosmic; existenţa nu pare să aibă decât o consistenţă granulară. Când oftăm îngânduraţi şi zicem „deşertăciunea deşertăciunilor, totul e deşertăciune" nu facem decât să incriminăm lotul comun de ambiţii şi decepţii subiective; pasiunile umanităţii atee sunt tot atâtea pietre de altar într-o jertfă colectivă cerută de idolii nevrozei. Din acestea se

înalţă, treptat, zidul plângerii noastre; acolo, omul deploră infinita caducitate a unei lumi căzute în uitare.

DENUNŢUL MONDENITĂŢII

Plânsul pocăinţei silabiseşte dorinţa noastră de veşnicie. Deznădejdea la care conduce rutina „indiferenţei ontologice" (atunci când „a fi sau a nu fi" nu este o întrebare) trage semnalul de alarmă al înfometării. Teama de ratare se transformă în panica din faţa neantului. Abulia existenţei întru moarte e suspendată; refuzăm să mai plătim costurile inautenticităţii. Harul suprimă ubicua meschinătate. Amendăm dezbinarea de sine. Trezirea dorinţei de Viaţă fără început şi fără sfârşit se păstrează doar prin descrierea minuţioasă a iluziilor spirituale. Orizontul lumii trebuie răsturnat pentru a întrevedea zarea Vieţii. Duplicitatea fenomenologică a realităţii sau, mai precis, tentaţia obiectivării idolatre suferă sabotajul ascetic al dorinţei. Pregustînd infernul morţii, suntem gata să abandonăm iluzionismul magic al culturii spectacolului. Instinctele prădătoare ale animalităţii sunt răstignite cu piroanele duhovniceşti ale Crucii. Patosul vieţii îşi aruncă lumina peste chivotul inimii nevăzute a omului. în revelaţia lui Hristos, conţinutul manifestării nu diferă cu nimic de modalitatea apariţiei; altfel spus, metoda este nedespărţită de adevăr. Adevărul este unit cu Duhul adevărului. Calea e însăşi Viaţa. Dimpotrivă, lumea este un montaj de umbre mişcătoare. Irealitatea *aparenţei* camuflează *apariţia* nemijlocită a

esenţei fenomenelor reale. Când nu înţelegem această lege a „duplicităţii fenomenologice" (M. Henry) adoptăm ticurile unui biet mimetis de circumstanţă. O prejudecată pioasă ne spune că pentru a dobândi virtutea smereniei este suficient să imităm manifestările exterioare ale unei persoane smerite: un fel de a vorbi, un fel de a păşi, un fel de a te ruga, un fel de a tăcea *in forma pauperis*. Imitând aceste aparenţe am crede că vom asista şi la apariţia esenţei smereniei. Din păcate, rezultatul este contrar. Exhibarea semnelor vizibile ale unei virtuţi care ne face, prin excelenţă, nevăzuţi nu ţine decât de o păcăleală demonică. Esenţa acestei înşelări ţine de făgăduinţa deşartă; tiranii mici sau mari ai acestei lumi promit întodeauna mai mult decât pot să dea.
în acest stadiu, duplicitatea fenomenologică n-a fost depăşită. La fel se întâmplă şi cu alte gesturi ascetice (i.e., postul). Două persoane pot asuma, cantitativ şi calitativ, acelaşi comportament plecând de la două (invizibile) raţiuni contrare. Iluzia exteriorităţii ne poate proiecta în ceremonialul etalării „virtuţilor", în timp ce esenţa ascezei ţine de adâncirea lăuntrică a chenozei. „Instituind posibilitatea permanentă a amăgirii şi minciunii - spune Michel Henry -, duplicitatea apariţiei desfăşoară un univers al cărui principiu e ipocrizia. Nu că aceasta s-ar stabili aici sub forma unei stări de fapt întotdeauna realizate, ca şi cum toate comportamentele detectabile într-un astfel de univers ar fi cele ale ipocriziei. în acest caz, n-ar mai fi cu putinţă nici o ipocrizie. Dualitatea apariţiei face ca într-un sistem metafizic constituit şi definit de această dualitate, să

domnească ipocrizia cu titlu de posibilitate principială mereu deschisă."
Ispitele speculează tocmai această duplicitate fenomenologică. Omul uită să caute locul inimii, judecîndu-şi conştiinţa şi starea aproapelui după aparenţe. Treptat, înşelarea devine a doua fire a omului. Sub pretextul iubirii aproapelui sau chiar al prieteniei spirituale, mintea acceptă să fie subnutrită cu himere şi jumătăţi de adevăruri. Fără să avem mereu cugetul împărţit, voinţa n-ar slăbi, nici curajul nu ne-ar abandona la jumătate de drum. Esenţa mondenităţii constă în pervertirea unor adevăruri doar parţial vizibile în sfera exteriorităţii. Patimile sau păcatele au întotdeauna o bază reală. Sugestia demonică aterizează pe un teren pregătit de nevoile biologice ale animalităţii noastre. Grija de trup este un fapt necesar, în anumite limite. Iubirea de sine va confisca însă această obligaţie în contul vechiului narcisism adamic. Atracţia erotică este inerentă unei umanităţi îmbrăcate în hainele de piele. Demonii vor şti să proiecteze relaţia erotică în cadrul fărădelegii şi al iresponsabilităţii. Erosul demonic desfiinţează. El aruncă amanţii într-un colţ obscur de nefiinţă, în care noţiunea de legământ şi ascultare lipseşte cu desăvârşire.
Acest ansamblu de patimi însoţite de arta autojustificării constituie sfera noologică a mondenităţii. în lume nu mai întâlnim persoane, ci obiecte. Spontaneitatea trebuie formalizată în rubrici foarte strâmte, saturate de obligaţii sociale. Gesturile nu mai au semnificaţii individuale, ci sunt doar coduri de comportament tipizat. în acest sens, exemplul cel mai bun este salonul, atât de remarcabil descris de Marcel

Proust sau Thomasi di Lampedusa. Salonul monden este saturat de obiecte neînsufleţite. Oamenii devin nişte etichete, cuvintele învăluie numai dorinţe ilegitime iar cheia succesului este înfrânarea de la înfrânare. Demonul futilităţii domneşte nestingherit, stârnind ambiguităţile, aclamând tautologia sterilă şi dispreţuind osteneala creatoare. Mondenitatea se defineşte prin apologia indirectă a neruşinării. Inconsecvenţe abuzive şi repetate definesc adevărul lumii. Câtă vreme suntem în lume, credem că nimic nu supravieţuieşte morţii şi ne comportăm ca atare.

DARURILE ASCEZEI

Asceza anulează tocmai acest triumf al exteriorităţii şi al fugii de adevăr. Neruşinarea mondenităţii suferă acuzaţia Crucii. Mărturisirea ruşinată a păcatului şi amintirea morţii curmă lanţul trofic al iluziei. Minciuna patimilor este demascată. Futilitatea vechilor preocupări se spulberă în faţa recunoaşterii radicale a apartenenţei noastre la planul veşnic de mântuire al lui Dumnezeu. Păcatul personal se dovedeşte a fi un penibil proiect demiurgic, lansat pe contra-atac, împotriva poruncilor lui Dumnezeu. Practicile ascetice nu vor decât să sporească în noi aptitudinile muzicale care ne permit să fim în acord cu poemul simfonic al Providenţei. Urcuşul sufletului perfecţionează acea acustică interioară în care sunetele lumii îşi regăsesc plinătatea şi coerenţa fundamentală. Asceza creştină nu pune în practică un program al ambiţiei. Scopul ascezei nu este eroismul

individualist, ci umilinţa. *Nu* satisfacţia de sine ne *orientea*zâ înspre răsăritul renaşterii noastre duhovniceşti, ci smerenia lui Hristos. Cei obişnuiţi să se înalţe dintru slavă deşartă întru slavă deşartă, vor descoperi în plin picaj că, fără smerenia lui Hristos, paraşuta de salvare refuză să se mai deschidă.

Cura singurătăţii blochează recursul la gesticulaţia mimetică şi ne pregăteşte pentru scufundarea în oceanul Vieţii. Ajutat de lumina rugăciunii, sufletul se porneşte, în chip de scafandru, în căutarea Perlei ascunse (Sf. Efrem Şirul). Tăcerea, punctată de inconfundabile ecouri, învăluie acest drum dureros şi poate câte o dată insuportabil. Am crede uneori că ne pogorâm de fapt în propriul mormânt. Fără îngroparea omului cel vechi, Perla dumnezeirii nu se lasă descoperită. Atingând pragul de jos, descoperim giuvaerul şi intrăm într-o nouă dimensiune: timpul parusial al întâlnirii cu Hristos anulează grijile trecutului şi temerea pentru viitor. Omul vede în Dumnezeu ruda sa apropiată; cei doi sunt „de acelaşi neam" (Fapte 1 7, 28-29).

Rugăciunea este lupta prin care sufletul, precum Iacov în miez de noapte, smulge binecuvântarea Celui care l-a rănit: „Şi a întrebat şi Iacov, zicând: «Spune-mi şi Tu numele Tău!» Iar Acela a zis: «Pentru ce întrebi de numele Meu? El e minunat!» Şi l-a binecuvântat acolo" (Geneză 32, 29). Dar aşa cum Iacov se va chema Israel (căci „a văzut pe Dumnezeu în faţă"), sufletul încercat în lupta nocturnă cu Străinul primeşte alt nume la venirea zorilor. Condiţiile acestei metamorfoze includ un exil interior realizat printr-un parcurs nocturn. Fără efortul ascetic al golirii de sine, fiinţa

noastră nu poate redescoperi luxurianta bogăţie a Edenului. Setea dureroasă a fiilor risipitori nu este îndestulată decât de apele Duhului.
Recunoaşterea luminii cereşti, sugerează stareţul mănăstirii Simonopetras, succede mărturisirea şi precede recunoştinţa. Recunoştinţa este altoită pe trunchiul comuniunii - în matricea evenimentului liturgic al Trupului lui Hristos. Actul euharistie al mulţumirii nu este un artefact lingvistic; recunoştinţa se face întru cunoştinţă; ea este nedespărţită de plânsul curăţitor „al inimii îndurerate" de golul absenţei lui Dumnezeu. „Când îţi vei întoarce duhul tău, adică mintea ta, în acest mod, vei vedea un fapt neobişnuit. Acolo unde nu-ţi închipuieşti, în pâcia sufletului tău, în bezna păcatelor tale, vei vedea scurgându-se din ochii tăi lacrimi. Când îţi deschizi pleoapele, ele curg atât de firesc, atât de simplu, atât de îmbelşugat, încât ochii revarsă lacrimi." Prin suspine se naşte în noi o rugăciune izbăvitoare; germenii îndreptării au prins rădăcini în tainiţele inimii noastre.
Mai ager sau mai opintit, ceva se schimbă în fondul fiinţei omului. Harul lui Dumnezeu împlineşte neputinţele ascezei. Când simţi apropierea lui Dumnezeu, te simţi „în faţa unui leu care doarme înaintea ta." N-ai vrea să-l trezeşti pentru că frica te-a pătruns până în măduva oaselor. Ne temem de Cel care ne-ar putea adresa întrebarea: „voi cine ziceţi că sunt?" (Matei 16, 15). Neprevăzutul acestei interpelări năvăleşte prin interstiţiile tăcerii. Vântul, care suflă unde vrea, ne caută pretutindeni. Prin moartea păcatului are loc în noi o primă înviere a lui Hristos. în chip uimitor, primind darul unei vieţi noi „încep să am drepturi în Dumnezeu".

MONAHISMUL: DE LA CREDINŢĂ LA CUNOAŞTERE

Viaţa monahală nu este o permanentă trecere de la simpla credinţă *{pistis)* la nemincinoasa cunoaştere *ignosis)* a Duhului. Monahii sunt cei care vin să mărturisească, „în tot locul şi-n tot ceasul", slava acestei cunoaşteri prin har. Urmaşii înaintemergătorului au îndrăzneala cercetării tainei prezenţei lui Dumnezeu. Pentru a câştiga deplina libertate, monahul a învăţat să moară „în fiecare zi" pentru a se uni cu toţi semenii în Dumnezeu. Trăind în absolut misterul persoanei, călugărul obţine experienţa catolicităţii („monahul e un om universal"). Este un adevăr pe care aproape nimeni nu-l mai înţelege fără să-l răstălmăcească, ori să-l accepte fără să cârtească. Ca un „izvor pecetluit" (Cânt. Cânt. 4, 12), el duce o viaţă singuratică prin tăcere, apostolică prin osteneli şi universală prin liturghie. Viaţa monahală „e o viaţă definitivă" întrucât anticipează condiţia eshatologică. Monahismul *nu* este calea făcută să convină cuiva, nici măcar celor care au vocaţia singurătăţii. Pentru cei din lume, monahismul este scandal şi nebunie. Rămâne de admirat, pe de o parte, zelul cu care monahii adevăraţi refuză să-şi justifice condiţia săracă în faţa lumii. Cei care, încredinţaţi de propria vocaţie, nu se grăbesc să devină nişte ridicoli interpreţi ai curiozităţii omului recent, care se întreabă în treacăt: „ce mai e şi asta?" Nici un creştin lucid n-ar putea cauţiona însă nostalgia celor care visează după securitatea fizică şi privilegiile materiale de care s-au bucurat mănăstirile în epoca bizantină. Din nefericire, foarte puţin răsăriteni s-au desprins de această mentalitate

asistenţialistă. Totuşi, protectoratul asigurat de vechile monarhii europene Bisericii creştine a dispărut definitiv, în răsărit ca şi în apus. Este inevitabil ca legitimitatea monahismului să *nu* poată fi argumentată în termenii seculari (e.g., vechimea istorică, rolul cultural, etc). Cum s-ar putea justifica inutilitatea socială a monahismului - ireductibil, în forma sa pură, la oricare din funcţiile instituţiilor de tip caritativ ale Bisericii - atunci când monahii au pierdut harul provocator şi geniul neprevăzut al Sf. loan Botezătorul? Cum vom evita comparaţia monahismului cu toate celelalte instituţii omeneşti atunci când călugării şi călugăriţele au încetat să mai fie mesageri ai cerului, gătind calea Domnului în vremuri de apostazie?

Indiferent de modul în care monahismul ortodox îşi va menţine continuitatea sub raport istoric şi de preţul pe care-l va plăti pentru o supravieţuire convenţională dar sigură, temeliile sale tradiţionale continuă să provoace stupoare. Pentru ochiul profan, ne spune Arhimandritul Emilianos, „temeliile nu se văd niciodată". Se întâmplă că, în cinismul negustoresc al conştiinţei noastre diurne, dominată de un prost activism, ideea de monahism ne apare ca o iresponsabilă sustragere de la obligaţiile sociale ale fiecărui om faţă de semenii săi. Nu mai puţin frecventă e abordarea romantică a conştiinţei nocturne care înţelege călugăria în termenii unei evaziuni exotice, menită să compenseze o duzină de eşecuri sentimentale. Monahismul creştin nu e nimic din toate acestea, deşi pentru cei mai mulţi oameni el începe prin semnarea unei declaraţii de faliment. Totuşi, monahismul nu este doar un răspuns dat negativităţii. Dacă

toţi cei îmbrăcaţi în haina monahală ar fi pornit în „viaţa îngerească" avînd doar gustul ratării, câţi ar mai fi rezistat până la capăt? Pe lângă cartea Ecleziastului sunt necesare şi Fericirile din predica de pe munte a lui Iisus. Dezgustul de lume şi pregustarea unei bucurii veşnice îi face pe cei atenţi la chemarea Domnului să părăsească văile secate ale deşertăciunii pentru o viaţă ascunsă şi necunoscută. Arhimandritul Emilianos descrie treptele vieţii monastice în cadenţa lor mistagogică. Parcursul ascendent al vieţii fiecărui creştin cunoaşte în monahism o pantă mult mai abruptă. întreaga strădanie a monahului este de a recâştiga harul botezului şi curăţia desăvârşită a celor care s-au unit cu Hristos ca într-o nuntă. Nunta e metafora centrală în scrierile profeţilor din Vechiul Testament şi o figură recurentă în scrierile pauline. în lumina acestei corespondenţe între monoteism şi monogamie, monahismul apare ca un parcurs al reintegrării omului în starea de pace şi împăcare cu Dumnezeu. La capătul unei vieţi de înfrânare şi pocăinţă, fiecare monah reface experienţa unităţii eshatologice a umanităţii.

Fără recunoaşterea abisului despărţirii noastre de Dumnezeu este imposibil de ajuns la această stare de har. Rănit în profunzimile sale de căderea adamică, omul se găseşte într-o continuă căutare a unui balsam tămăduitor. Foamea de păcat ne livrează mai întâi prospectul reînsănătoşirii. Omul iubeşte mereu, dar cel mai adesea contrar firii sale. Atunci, iluzia este inevitabilă, preferând în locul adevăratei cunoaşteri disperarea din vocativul fiecărei patimi. Şi pentru că „iubirea e un lucru nesăturat", proporţia de întuneric sau

de lumină pe care omul o poate înghiţi nu întrece vreo măsură sau bănuială. „Chiar făcîndu-şi un viţel [i.e., idol], omul exprimă această dorinţă [infinită] după Dumnezeire", spune stareţul Emilianos. Intrarea în monahism ar trebui să fie echivalentă cu desprinderea de noianul amăgirilor în care ne proiectează o dorinţă prin definiţie politropică. Părăsind împrăştierea *(diaspora),* mintea omului trebuie repatriată în marea împărăţie a lui Dumnezeu. Fără această dureroasă dezvrăjire, în care profunzimile sufletului se limpezesc, viaţa monastică capătă un puls hipotensiv. La orice colţ al nesimţirii ne paşte ramoleala.
La început, Domnul apare credincioşilor Săi ca un „Doctor al sufletelor şi al trupurilor" şi mult mai rar ca „Mire al sufletului". Vindecarea urmează întâlnirilor de taină, în rugăciune şi la cina euharistică, petrecute alături de Cel iubit. Dacă nu are în vedere această restaurare deplină a omului (a celui care, prin statutul său filial, a câştigat dreptul de a-L chema pe Dumnezeu după Nume), mănăstirea nu va fi locuită decât de nişte figuranţi îmbrăcaţi în negru, trişti şi debusolaţi. Ideea ortodoxă despre monahism este cu totul alta. Călugării sunt, prin definiţie, oameni de excepţie. Nu pot ajunge monahi cei care n-au devenit mai întâi creştini - o devenire întru fiinţa Bisericii. Etapele de pregătire incluse în perioada noviciatului - astăzi atât de frecvent neglijată - au rolul de-a cerne vocaţia autentică de situaţiile improprii sau, mai grav, de atentatul la impostură. Monahismul nu este un târg de consolări sentimentale, tânguiri de pension sau eroisme prost plasate. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează o obşte monahală adevărată - ne

sugerează Arhimandritul Emilianos - este verva bucuriei, entuziasmul necondiţionat şi prospeţimea scânteietoare a dăruirii de sine.

NUNTA FILOCALICĂ

Ca orice cununie, monahismul e o alegere liberă, nu o impoziţie conjuncturală. Fecunditatea vieţii călugăreşti fiind pur spirituală, monahismul este deschis - în principiu - oricărei vârste. Nu casă de vacanţă pentru inteligenţa (sau vigilenţa) critică, dar nici cooperativă agricolă de producţie pentru braţele vânjoase, nu poligon de tragere pentru carieriştii ecleziastici, dar nici groapă comună pentru iubitorii de carte, adevărata mănăstire chinovială s-a ridicat în tradiţia răsăriteană ca „templu al Duhului". Aici, ucenicii lui Hristos depun mărturie despre slava Tatălui. Limpezirea minţii nu înseamnă niciodată netezirea inteligenţei. Dimpotrivă, prin curăţirea de patimi, mintea ajunge să poată contempla creaţia în Dumnezeu iar pe Dumnezeu în creaţie. Ţelul ultim al monahului este naşterea din nou prin însoţirea cu Mirele ceresc. Duhovnicească, această nuntă are şi caracterul unei înfieri sau al unei naşteri tainice. Nu poate fi aici imaginată deprimanta autosuficienţă în acel „doi" cu care astăzi începe şi, foarte adesea, se termină viaţa de familie. Fiinţa călugărului este răstignită dintr-o neînţeleasă economie a iubirii. Pentru monahi, lumea întreagă nu este prea mare pentru a nu putea fi cuprinsă într-o rugăciune. Agonisind darurile Duhului, monahul

ajunge să fie un adevărat *uomo universale*- dar altfel decât polimatul la care se gândeau renascentiştii. Semnele distinctive ale unui adevărat monah sunt, pentru stareţul de la Simonos Petras, veselia inimii, „schimbarea rărunchilor" (imaginea biblică pentru inferioritatea ultimă a omului) şi ţinerea de mână a lui Dumnezeu, alături de prietenii lui Hristos. Călugărul este un bărbat îndrăgostit de frumuseţea înţelepciunii divine. Existenţa monahală se distinge printr-o strălucire filocalică.
în Hristos, unirea firii omeneşti cu firea dumnezeiască este „neîmpărţită, nedespărţită, neamestecată şi neschimbată". Monahii trăiesc cu darurile care cad din mâna lui Dumnezeu. Ce l-ar putea despărţi pe Făcător de istoria plăsmuirilor sale? Privind creaţia în palma Creatorului, monahul vede veşmântul de lumină al începuturilor, când toată făptura cânta bucuria odihnei întru pacea Domnului. Monahii şi monahiile participă la liturghia cosmică a îngerilor. Hrana lor permanentă este Cuvântul lui Dumnezeu. Desfătarea în rostirea Numelui lui lisus se prelungeşte în bucuria nepieritoare de a mulţumi pentru darul necuprins al vieţii. Aflat în starea de contemplaţie naturală, monahul face experienţa „eternei reîntoarceri" a doxologiei. Când rugăciunea euharistică arde în inima monahului ca rugul nemistuit de flăcări al lui Moise, atunci viaţa sa nu mai suferă ameninţările traumaticei experienţe a plictisului. Repetiţia - atât de importantă în rumegarea Scripturii, ea însăşi o formă de rugăciune - se regăseşte cu aceeaşi greutate în doxologia creaţiei.

Am observa aici că, într-o lume care a secularizat prin cultura grădinilor nostalgia pentru originea noastră paradisiacă, caracterul poetic al contemplaţiilor monahilor poate fi răstălmăcit. Contemplaţiile duhovniceşti sunt lipsite de echivocul emoţional al modernilor aflaţi în faţa frumuseţii naturii. Privirea monahului păstrează însă ceva din foamea artistului aflat în căutarea formelor primordiale. Bucuria de a fi plecat deja pe cărarea împărăţiei nu alungă mirarea. Uimirea îmblânzeşte lucrurile în gesturi mai mult decât în cuvinte; sunt gesturi de copil, care cuprind mângâierea tandră sau atingerea temătoare, fără să cunoască violenţa poftei sau plăcerea manipulării. Prin contemplaţia naturală, misticul îşi însoţeşte *mirarea,* nevăzut şi neauzit, cu o perpetuă *laudă* (Evagrie Ponticul). Monahul face în sine sinteza între percepţia oculară a lumii - care pentru greci este un mic rezumat taumaturgic - şi sensibilitatea auditivă a poeticii iudaice - înclinată teocentric spre imnografie. Pe scurt, monahul este cel care, cu toate simţirile saleînduhovnicite, „a găsit raiul". Regenerarea firii se produce într-o întâlnire neprefăcută cu veşnica „noutate a lui Dumnezeu, care a intrat cu putere şi care împinge spre desăvârşire lumea întreagă şi, mai înainte de toate, pe om. *$1 astfel, oarecum, Dumnezeu e un suflet mai interior în interiorul lumii".*

Monahul a aflat paradisul în decorul fastuoasei gratuităţi a harului. Monahul se plimbă în grădina Raiului aşa cum un arcuş vibrează peste corzile solare ale Iubirii dumnezeieşti. Lumea monahului este luminată de binecuvântări. Adâncimea privirii ieşind de sub pecetea inelară a unor cearcăne

pământii este agonisită prin asceza privegherilor de noapte. Cunoaşterea duhovnicească nu poate fi dobândită printr-un efort suprauman al voinţei. Fără smerenie şi răbdare, excesul de voinţă întunecă mintea văzătoare. Monahul ţine cu orice preţ la continuitatea Revelaţiei. Experienţa paradisiacă rimează cu apofatismul *sui-generis* al vârstei copilăriei, când ochiul admiră fără să dea neapărat explicaţii, iar mâna modelează forme, fără să ştie neapărat cum. Ieşită din timp şi din istorie, o „fizică ortodoxă" n-ar şti cum să formuleze legea gravitaţiei, deşi interpreţii săi se impun prin sobrietate. Specializată în subtilităţile dubitaţiei logice şi ale suspiciunii hermeneutice, conştiinţa omului modern va înţelege foarte puţin din această experienţă holistă a Revelaţiei.

Dumnezeu se iveşte nu ca sens ori semnificaţie, ci ca Viaţă a vieţii noastre - „singura viaţă pe care merită cineva să o trăiască". Fără rugăciune, adică fără „strigătul omului spre Dumnezeu", această Viaţă nu va fi decât o simplă metaforă. Din treapta curăţiei se trece în pasajul luminării lăuntrice, monahul asumând fiecare rană a umanităţii prin darul smereniei lui Hristos. Pentru monah, orice dezbinare din mănăstire, Biserică sau lume devine încă un motiv de pocăinţă. Fără pocăinţă, sudura oricărei uniri între oameni rămâne superficială. Smerenia nu implică refuzul demnităţii şi al libertăţii. în smerenie, pot fi iubiţi toţi semenii care *nu* ne seamănă. Adevărata smerenie este un ecou - poate mai mult decât o imitaţie - al smereniei Cuvântului întrupat. „Ceea ce a făcut în pântecele Născătoarei de Dumnezeu, a făcut de zeci de mii de ori din ziua în care ne-a plăsmuit şi

pînă în ziua în care nu va mai fi viaţă. Nu este zi în care El să nu facă o golire [kenoză]. Se goleşte ca eu să mă umplu. Eu mă golesc şi El intră acolo. Iar eu mă umplu de Hristos". Ascultarea faţă de Tatăl nu este aici o impersonală execuţie a unei obligaţii morale (care implică raportul de putere stăpân-sclav), ci manifestul iubirii Sale desăvârşite faţă de om. Când această iubire de oameni îi lipseşte, monahul este secătuit de toate celelalte virtuţi şi, în primul rând, de smerenie.

ASCULTARE, FECIORIE, SĂRĂCIE

Arhimandritul Emilianos îşi împărtăşeşte gândurile despre monahism într-un mod unic, spontan şi scutit de rutina amvonului. El ne arată că fiecare gest al monahului trebuie să pornească din dragoste pentru a putea întâlni libertatea, şi invers. în ascultare, monahul nu face experienţa dependenţei psihologice faţă de un „stareţ" care ştie să-l domine printr-un joc de aparenţe. Când are inimă de câine, iar nu de părinte, stareţul nu-i mai mult decât un despot nenorocit, străin de tainele inimii care, din naştere, caută Duhul şi libertatea. Cât de uşor înţelegerea greşită a instituţiei episcopatului sau a duhovniciei n-a legitimat delirul autocratic al unor inşi convinşi de propria infailibilitate, slujiţi cu servilism şi teamă? De aici şi îndemnul Sf. Pavel: „Cu preţ aţi fost cumpăraţi. Nu vă faceţi robi oamenilor" (I Corinteni 7, 21).

în tradiţia autentic monahală a Bisericii, stareţul nu este un legiuitor, ci doar un însoţitor. Adevăratul părinte duhovnic asistă la formarea novicelui printr-un simplu act de învecinare. Fără discernământ şi dragoste, această pedagogie subtilă a faptei care, adesea, ia locul cuvântului s-ar transforma în moralism. Când este vorba de votul ascultării, al sărăciei şi castităţii, ucenicul ştie că răspunsul său prompt este dorit de Hristos mai mult decât oricine altcineva. Fecioria nu-i o virtute care marchează contrastul vizibil, „trupesc", între călugări şi cei „rămaşi" simpli mireni. Fecioria ţine nu de pasivitatea unei condiţii fizice (sau, mai rău, fiziologice), ci de aspiraţia inimii la integritate. Fără această aspiraţie la deplinătatea înţelepciunii *(ţelomudrie,* în limba slavonă), experienţa catolicităţii iubirii ar rămâne, ca în familie, la un stadiu incoativ.

Acelaşi lucru se petrece şi cu sărăcia. Este un vot care riscă să rămână pentru cei mai mulţi membri ai mănăstirilor de obște un act inert şi fără miză spirituală. La adăpostul acestui vot prosperitatea economică sau puterea financiară a mănăstirilor poate creşte nestingherit, contrastând starea celor mai mulţi dintre creştinii din lume. Sărăcia trebuie practicată, deci, nu doar la nivel individual sau doar în planul exteriorităţii. Votul sărăciei reflectă chemarea evanghelică la simplitate, fiind de mare ajutor în efortul monahului de-a îmbrăţişa, în carne şi oase, soarta umanităţii pentru care Hristos a murit pe Cruce. Fără sărăcie viaţa monahală îşi pierde statutul respectabil şi devine pricină de sminteală pentru poporul credincios şi necredincios. Sărăcia este pandantul chenozei şi premisa acestei mărturisiri

din timpul jertfei liturgice: „ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate". Ascultarea, fecioria şi sărăcia sunt voturi care rămân deschise experienţei laicilor, fiind tot atâtea moduri de a descoperi bucuria libertăţii depline în Dumnezeu.

Este semnul distinctiv al adevăraţilor monahi faptul de a elogia, sincer şi fără cazne, taina iubirii conjugale. Arhimandritul Emilianos reia în ultimele pagini ale acestui volum patetica pledoarie a Sf. loan Gură de Aur în favoarea dimensiunii sacramentale a dragostei dintre bărbat şi femeie. Autorul tălmăceşte sensul mistagogic - iar nu doar etic - al căsătoriei. Creştinii trăiesc această taină ca pe o „o comuniune, o unire, un elan ca să-l am şi pe altul împreună cu mine", „un drum cu sens unic". Ca şi monahismul, „elanul eshatologic" al cuplului oamenilor căsătoriţi reprezintă un atac direct la adresa calmului prostesc, al dezmierdării somnolente a sinelui, al răsfăţului propriu, al divorţului mut faţă de ceilalţi, al sofismelor inteligenţei, al capriciilor şi tabieturilor personale de tot felul.

Trăită în Biserică, căsătoria depăşeşte stadiul estetic, deci simpla experienţa adjectivală a iubirii. Monahismul vine doar să-i tâlcuiască ritmurile, din perspectiva celui care a căzut „în mrejele unei iubiri îndelung-răbdătoare". Convergenţa celor două drumuri e totală atunci când călătorii şi-au înţeles bine chemarea. Căci, la urma urmei, toţi paşii lor nu măsoară decât insomnia unei iubiri fără hotar, aleasă, primită şi regăsită în „Numele Cel mai presus de orice nume" (Filipeni 2, 9).

SENSUL ONTOLOGIC AL POCĂINŢEI

MARGINALII LA TEOLOGIA ARHIMANDRITULUI SOFRONIE

TINEREŢEA UNUI SFÂNT

„Niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (II Petru 1, 21). întreaga viaţă şi învăţăturile Arhimandritului Sofronie Saharov adeveresc cu asupra de măsură cuvintele inspirate ale Scripturii. Istoria acestui om sfânt al Bisericii este acum cunoscută lumii întregi. Cărţile Părintelui Sofronie (1896-l993) au fost traduse deja în peste 30 de limbi străine, însoţind scrierile profetice al Cuviosului Siluan Atonitul în ţinuturi necunoscute în mod tradiţional Ortodoxiei. Un stareţ de statură apostolică, întemeietor al Mănăstirii Sf. Ioan Botezătorul din Essex (Anglia), Părintele Sofronie a fost totodată un prolific scriitor duhovnicesc, hagiograf, liturgist şi pictor, înmănunchiind un prinos de daruri dumnezeieşti. Dramatica istorie a chemării Arhimandritului Sofronie la Hristos este cunoscută din propriile sale relatări. O scurtă rememorare a principalelor etape ale formării şi desăvârşirii acestei complexe personalităţi ne vor introduce în discuţia operei sale teologice la care ne invită prima lucare exegetică redactată de un ucenic direct al Părintelui Sofronie, arhimandritul Zaharia Zaharou.[1] Să ne

[1] Arhimandritul Zaharia Zaharou, *Hristos - Calea vieţii noastre. Darurile teologiei Arhimandritului Sofronie,* trad. rom.: ieromonahul Evloghie Munteanu, Ed. Bunavestire, Galaţi, 2003. Această importantă

reamintim mai întâi, însă, foarte sumar, călătoria spirituală a Părintelui Sofronie ocrotită de Pronia dumnezeiască pe durata unui secol întreg.[2]

Născut la Moscova către sfârşitul secolului XIX (22 Septembrie 1896) într-o familie înstărită, Serghei - cum se numea atunci Pr. Sofronie - a primit o aleasă educaţie religioasă, artistică şi literară. Copilul urma pravila de rugăciune cu o spontană şi firească dragoste pentru întreaga creaţie a Domnului, şlefuindu-şi în acelaşi timp sensibilitatea (mintea şi inima deopotrivă) din lecturi diverse ale unor scriitori ruşi (cum ar fi Puşkin, Turgheniev, Dostoievski sau Toistoi). Deosebita înzestrare artistică l-a făcut pe Serghei să se înscrie la Academia de Arte (1915-l91 7) şi să studieze mai intens, în grelele vremuri care au urmat revoluţiei bolşevice (1920-l921), pictura şi sculptura. După cum avea să mărturisească însuşi Pr. Sofronie în autobiografia sa spirituală (redactată la o vârstă foarte înaintată), în toată această perioadă de perfecţionare a talentelor artistice, primele semne clare ale cercetării harului lui Dumnezeu s-au făcut simţite printr-o continuă reflecţie asupra sensului existenţei, o acută conştiinţă a vanităţii lucrurilor lipsite de veşnicie, precum şi un sentiment covârşitor al propriei nimicnicii în

lucrare, prima de acest gen, redactată iniţial în greceşte *(Anaphora* sfe" *theologia tou Gerontos Sophroniou,* Essex, 2000), a fost deja tradusă în limba rusă, engleză, română şi franceză (în curs de publicare).

[2] Ne-a fost deosebit de utilă în acest sens lucrarea ieromonahului Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia Arhimandritului Sofronie,* trad. rom.: loan I. Ică |r., Sibiu, Deisis, 2004. Un prim capitol al acestei cărţi este accesibil şi pe Internet.

faţa Absolutului. Fără îndoială, violenţa istoriei - care, prin revoluţia aşa-zis proletară a spulberat în doar câteva luni toată memoria sacră a Rusiei vechi ţariste - i-a dat tânărului Serghei lungi insomnii dominate de insolvabile întrebări existenţiale: care este sursa răului în om, de ce această aparentă neputinţă a binelui în lume, din ce pricină moartea domneşte peste întreaga făptură? Odată cosmosul copilăriei spulberat în zorii unei epoci a sclaviei, fricii şi terorii, tânărul Serghei pierde contactul cu realitatea discretă a prezenţei lui Dumnezeu, pe care o cunoscuse de mic în slujbele Bisericii şi în „liturghia după liturghie" a cosmosului. A fost atunci tentat să caute în mistica orientală a vidului o soluţie la chinuitorul său zbucium lăuntric, în care pulsa suferinţa pentru destinul nefericit al Rusiei. Abandonând voluntar rugăciunea, aflat încă la Moscova, Serghei se dedică pentru câţiva ani aşa numitei „meditaţii transcendentale" (constând în exerciţiul de vidare a intelectului de orice reprezentări pentru dobândirea unei stări generale de pace, calm şi fericire; toate însă în absenţa unei conversaţii a minţii cu Dumnezeu). Nu avem, din păcate, detalii despre identitatea precisă a grupării esoterice pe care tânărul moscovit a început s-o frecventeze, dar este probabil ca orientarea să nu fi fost străină de mişcarea teosofică foarte populară în Europa la sfârşitul secolului XIX. Mai târziu, Pr. Sofronie avea să califice acest episod de voluntară apostazie drept „un suicid spiritual", pentru care s-a pocăit până la sfârşitul vieţii cu lacrimi amare.

DRUMUL SPREATHOS

în anul 1922, mai mulţi intelectuali ruşi au oportunitatea unică de a emigra în Europa. Alături de o elită care-i va cuprinde pe marii teologi ai diasporei franceze (Vladimir Lossky, Serghei Bulgakov şi Paul Evdokimov), Pr. Sofronie se stabileşte la Paris unde va şi expune câteva din lucrările sale artistice *{Palais des Tuileries).* Treptat, fiind ajutat de conversaţii şi lecturi teologice, dar mai ales de o atenţie sporită faţă de mişcările inimii, Pr. Sofronie - înstrăinat pentru totdeauna de practicile orientale - primeşte din nou vizitarea harului printr-o chemare la o intensă pocăinţă lăuntrică. înscris pentru un an la cursurile Institutului teologic Sf. Serghie din Paris, Pr. Sofronie petrece, precum lacob în pustie, lungi nopţi de război lăuntric cu mândria omului cel vechi, înfruntând cu neputinţă şi uimire pe îngerul lui Dumnezeu (Geneză 32). Fără să mai suporte aerul artificial al discuţiilor „savante", convenţiile sociale pline de ipocrizie, cultura hedonistă şi foarte indulgentă a „intelectualilor" din exil care uitaseră degrabă suferinţa celor de acasă, dar mai ales fiind dezgustat de slava deşartă a lumii (pe care i-o oferise deja o carieră artistică plină de succes), Pr. Sofronie decide să părăsească Parisul pentru a îmbrăţişa viaţa de rugăciune neîncetată pentru şinele său păcătos şi pentru întreaga umanitate: monahismul, în forma sa radicală, aşa cum se practica (şi încă se mai practică) la Sfântul Munte.

Având deja o vârstă matură (29 de ani) şi o ardentă dorinţă de unire cu Dumnezeu, Cel pe care-L abandonase

în adolescenţa târzie, Pr. Sofronie păşeşte pe pământul pietros şi aspru al Athosului cu dorinţa unei dedicări totale, lăsând înapoi toate grijile lumeşti ca nişte corăbii arse şi abondonate în larg. Rezident în mănăstirea Sf. Pantelimon (Russikon) a unei largi comunităţi ruseşti din Sfântul Munte, Pr. Sofronie îşi împlineşte zilnic „ascultările" de monah practicând rugăciunea inimii şi împlinind poruncile Evangheliei, ceea îi asigură pregătirea duhovnicească pentru întâlnirea cu Sfântul Siluan. Aceasta are loc în anul 1930, când cei doi au o primă conversaţie despre tehnica de combatere a stării de deznădejde în luptele ascetice pe care sufletul le duce în urcuşul către unirea cu Dumnezeu. Pr. Sofronie devine ucenicul direct al Sf. Siluan pentru opt ani de zile, învăţând de la acest teolog de statura unui Antonie sau Macarie Egipteanul, marea artă a rugăciunii, a contemplaţiei naturale şi dumnezeieşti. în esenţă, Sf. Siluan îi predă cheia de înţelegere a existenţei monahale, care rămâne deşartă atunci când nu are în vedere porunca iubirii de vrăjmaşi, căutarea smereniei lui Hristos şi, mai ales, rugăciunea pentru lumea întreagă. Desigur, Pr. Sofronie îşi va nutri sufletul şi din învăţăturile tradiţiei ascetice a Bisericii Ortodoxe *(Patericul, Filocalia),* citind cu asiduitate din scrierile marilor sfinţi teofori (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Isaac Şirul, Sf. Paisie Velicikovski) şi, firește, din Sfânta Scriptură, în anul 1938, Sf. Siluan se mută la Domnul, lăsând în manuscris numeroase însemnări de o foarte preţioasă valoare duhovnicească. Părintele Sofronie, cu învoirea stareţului mănăstirii şi urmând mai ales profeţia Sfântului Siluan, pleacă în pustia Atosului pentru a adânci rugăciunea şi pentru a

intensifica luptele duhovniceşti prin care sufletul său dobândeşte pregustarea învierii celei de obşte în darul vederii luminii necreate, precum şi puterea lui Hristos peste începătoriile, domniile şi stăpâniile întunericului. Rugăciunea de mijlocire pentru milioanele de victime umane jertfite în absurdul război mondial (1939-l945) s-a lipit zi şi noapte de inima Pr. Sofronie, transformându-i mintea într-un altar sfânt pentru neîncetata jertfă către Domnul. Doar atingând prin răstignire, precum Hristos, abisul iadului făcut de mâna omenească, Pr. Sofronie avea să cunoască slava învierii şi a înălţării întru cunoaşterea veşnicului Dumnezeu. Această necondiţionată dăruire de sine l-a făcut pe Pr. Sofronie să-şi pericliteze îngrijorător de mult sănătatea, aşa încât după şapte ani de retragere în pustie trebuie să se întoarcă la mănăstire.

EUROPA

Boala, alături de instabilitatea politică din Grecia postbelică şi dorinţa de a publica (înaintea unei morţi prognozate de medici) scrierile Sf. Siluan, îl determină pe Pr. Sofronie să părăsească Sf. Munte în anul 1947. El revine la Paris şi decide să se stabilească într-o liniştită suburbie a capitalei (St. Genevieve-de-Bois). Este supus unei operaţii chirurgicale salvatoare, după care în perioada prelungită de convalescenţă, unde slujeşte liturghia, scrie şi meditează în singurătate, îşi adânceşte lecturile teologice şi oferă îndrumare unor tineri doritori de îmbunătăţire duhovnicească. în noile condiţii, el începe să desfăşoare o susţinută activitate

publicistică şi literară. Aici va redacta introducerea sa la scrierile Sfântului Siluan. Ulterior, acest volum va primi o largă recunoaştere internaţională. La un moment dat, Părintele Sofronie a avut chiar intenţia de-a se înscrie la doctorat la Institutul St. Serge din Paris.

în anul 1959, Arhimandritul Sofronie se stabileşte cu un grup de ucenici - bărbaţi şi femei - în Marea Britanie, unde condiţiile pentru organizarea unei comunităţi monastice erau mai prielnice decât în Franţa. Astfel a luat fiinţă dubla comunitate (de călugări şi maici) a Mănăstirii Sf. loan Botezătorul din Essex, unde slujbele sunt până astăzi concentrate pe rostirea rugăciunii lui lisus („Doamne lisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, milueşte-mă")[i] şi pe slujirea frecventă şi împărtăşirea deasă la Liturghia euharistică a Bisericii. Această rânduială, cerută la început şi din lipsa de cărţi de slujbe într-o singură limbă cunoscută de întrega comunitate (care cuprinde membri din peste 12 ţări diferite), a fost păstrată până astăzi, dând minunate roade duhovniceşti, în anii mai de pe urmă, Pr. Sofronie s-a concentrat asupra redactării unor importante scrieri teologice şi spirituale, o bună parte din manuscrisele ruseşti rămânând încă needitate (mai cu seamă corpul epistolar[4] şi cuvintele de îndrumare duhovnicească adresate săptămânal obştii

' Această practică este răspândită mai ales în locurile retrase din Athos, în schituri cu puţini nevoitori. Tipicul stabilit de Arhimandritul Sofronie pentru Mănăstirea Sf. loan Botezătorul a primit binecuvintarea Patriarhului ecumenic Bartolomeu I.

[4] *Ne vorbeşte Părintele Sofronie. Scrisori,* trad. rom.: Pr. Prof. Teoctist Gaia, Galaţi, Ed. Bunavestire/Editura Biserica Ortodoxă, 2003.

mănăstirii). Extraordinara bogăţie teologică a scrierilor Părintelui Sofronie, multe din ele redactate într-un limbaj având un pronunţat caracter filozofic, au atras atenţia publicului educat şi chiar cercurilor academice din diferite ramuri ale ştiinţelor umane.[5]

„SCRIITORUL ISCUSIT"

La originea primei cărţi semnate de Arhimandritul Sofronie s-a aflat opacitatea cu care diverşi membrii ai intelighenţiei ortodoxe din Paris (incluzând un teolog de talia lui Vladimir Lossky) au întâmpinat scrierile Sfântului Siluan. Considerându-le nişte simple documente de pietate individuală, fără vreo relevanţă dogmatică specială, aceşti academici ratau de fapt întâlnirea cu un mare eveniment teologic. Limbajul extraordinar de elaborat în care Părintele Sofronie şi-a redactat faimoasa introducere la scrierile Cuviosului Siluan nu surprinde printr-un grai provincial, sau prin complacerea romantică, de tip narodnicist, în exaltarea virtuţilor ţărăneşti

[1] Alaiuri de recunoaşterea primită din partea Părinţilor duhovniceşti ai Athosului (precum Arhimandritul Emilianos), între savanţii care au receptat cu mult entuziasm scrierile Părintelui Sofronie îi putem număra pe Andre de Halleux, tloan Zizoulas, tKallistos Ware, Andrew Louth, Alexander Golitzin, Gareth Fowden. Compozitorul estonian Arvo Part (n. 1935) a dedicat memoriei Părintelui Sofronie ultimul cânt (Oda IX) din albumul *Kanon pokajanen* (1997). în 1991, acelaşi compozitor de reputaţie internaţională a compus *St Siluan's Song* (inclus în albumul *Te Deum* 1993 ediţie revăzută).

ale sfinţilor ruşi de -odinioară. Cu siguranţă, Părintele Sofronie n-a împărtăşit nostalgia slavofililor care doreau să reînvie, fie doar şi prin limbă şi în literatură, o atmosferă pretins idilică, coborând ca o legendă din cronicile „vârstei de aur" a Bizanţului. Din păcate însă, prospeţimea gândului şi savoarea modernă a limbajului teologic consacrat de Părintele Sofronie sunt rareori redate în traducerile româneşti care - cu excepţia aproape singulară a versiunilor publicate la editura Deisis - păcătuiesc cel puţin prin inadecvare stilistică (fie arhaizând excesiv, fie amestecând modernul cu arhaicul).

Intenţia Părintelui Sofronie - care adoptă din start limbajul personalist şi patosul existenţial al filozofiei europene din secolul XX - a fost aceea de a expune, prin scrierile sale, dimensiunile cu adevărat universale ale mărturiei Sfântului Siluan. Pentru a face transparentă această universalitate - care, în esenţă, reflectă dumnezeirea lui Hristos - Părintele Sofronie nu avea cum să aleagă un dialect parohial. Precum marii teologi ai Bisericii - precum Grigorie de Nyssa ori Maxim Mărturisitorul - Părintele Sofronie n-a ezitat să folosească limbajul filozofic al propriei sale generaţii, îmbogăţindu-l conceptual şi semantic din perspectiva propriei sale înţelegeri a Revelaţiei. în acest fel, mărturisirea Arhimandritului Sofronie a fost deplină. Hristosul care L-a vizitat şi pe care L-a recunoscut nu este un simplu lisus al pioşeniei private, ci *totus Christus.* Acest Hristos este „taina cea din veac ascunsă", înţelepciunea căutată de magi şi mărturisită de pescari, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, „acelaşi ieri şi azi şi în veci" (Evrei 1 3, 8).

UN HERMENEUT CONGENIAL: ARHIMANDRITUL ZACHARIA ZAHAROU

în dorinţa de a nu ascunde cuvintele sfinţilor de lumea celor care „nu îşi petrec timpul decât spunând sau auzind ceva nou" (Fapte 17, 21), Părintele Sofronie s-a făcut asemănător apostolului Pavel, coborând cu zel şi smerenie în Areopagul filozofilor şi al cărturarilor. Astfel, el n-a plecat mai departe fără ucenici. Unul dintre aceştia este ieromonahul Zaharia Zaharou, duhovnic foarte căutat al mănăstirii Sfântul loan Botezătorul şi autor al unei excepţionale teze de doctorat despre teologia Arhimandritului Sofronie, susţinută cu succes la Universitatea din Tesalonic (sub îndrumarea profesorului G. Mantzaridis). Traducerea în româneşte a lucrării părintelui Zaharia ne oferă prilejul de a zăbovi asupra temelor centrale care alcătuiesc arhitectura viziunii teologice a Arhimandritului Sofronie - recunoscut deja în numeroase medii bisericeşti ca un Părinte sfânt, păstrător şi înnoitor al predaniei apostolice.

Studiul ieromonahului Zaharia Zaharou, intitulat *Hristos - Calea vieţii noastre,* este o reuşită sinteză a întregii teologii dogmatice şi ascetice pe care Stareţul Sofronie (cum îl denumeşte autorul, în sensul duhovnicesc al grecescului *geron)* ne-a lăsat-o moştenire. Deşi redactată ca teză doctorală, urmărind „să facă cunoscută cercurilor academice ale teologiei contemporane unicitatea antropologiei ortodoxe", cartea Arhimandritului Zaharia nu adoptă standardele canonice ale cercetării umaniste, pentru care hermeneutica suspiciunii şi atitudinea critic-dubitativă garantează succesul

oricărei investigaţii. Teza părintelui Zaharia nu discută o posibilă antiteză. Scrierea sa e filtrată vizionar şi redactată sintetic, în cuvinte călite la focul rugăciunii, sub disciplina liberă a uceniciei. *Hristos - Calea vieţii noastre* este un exemplu fericit de exegeză fidelă, redactată în maniera scoliilor monastice din venerabila tradiţie patristică. Trăind 27 de ani alături de Stareţul Sofronie, autorul a avut privilegiul şi datoria de a cunoaşte pe viu înţelesurile teologiei marelui Părinte. Mai târziu, a putut aduna tot ceea ce Arhimandritul Sofronie, prin rugăciune, faptă, tăcere şi cuvânt a semănat în inimile credincioşilor şi necredincioşilor care îl căutau. *Hristos - Calea vieţii noastre* este o carte redactată într-un context monastic pentru un public care aştepta o recapitulare hermeneutică, în dialog cu Scriptura şi cu tradiţia patristică, a temelor cruciale care compun teologia Arhimandritului Sofronie. A rezultat un volum în opt capitole care sistematizează şi traduce în mod creator învăţătura Stareţului. Cartea Pr. Zaharia este o contribuţie originală în măsura în care ştie să rămână fidelă originalului. Pe de altă parte, autorul ne oferă câteva interpretări cu totul noi la teme care au marcat definitiv teologia Arhimandritului Sofronie şi învăţătura Cuviosului Siluan. De pildă, faimosul cuvânt „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui" primeşte, sub pana P. Zaharia, o neaşteptată adâncire; capitolul despre calea terapeutică a monahismului, ca şi paginile despre transformarea ruşinii la momentul spovedaniei în armă duhovnicească (marcând astfel trecerea din planul psihologic în cel ontologic al cunoaşterii lui Dumnezeu), reprezintă toate contribuţii foarte preţioase şi mult aşteptate.

POCĂINŢA $I REVELAŢIA PRINCIPIULUI IPOSTATIC

Teologia Arhimandritului Sofronie este de orientare monastică. La temeiurile acestei vieţi stau renunţarea la păcatul lumii şi pregustarea din fericirile rostite de pe muntele cunoaşterii lui Hristos. Pentru cel chemat la viaţa de pocăinţă, aceste fericiri tămăduitoare sunt tablele noii legi pe care Domnul Ie-a lăsat tuturor neamurilor. Fără pocăinţă, înţelegerea acestor făgăduinţe n-ar fi cu putinţă, datorită - mai cu seamă -înrădăcinării încăpăţânate a rânduielii morţii în trupul şi sufletul făpturii zidite de Domnul. Ca monah, părintele Sofronie a învăţat că viaţa de pocăinţă trebuie să continue până la sfârşit, deşi acest proces de transformare, transfigurare şi îndumnezeire cunoaşte mai multe etape. La început, aspectele psihologice ale pocăinţei domină sub forma regretelor, a tristeţii amare pentru fărădelegile săvârşite - o stare sufletească generală care cere corecţia prin lege. Omul trezit din beţia simţurilor şi dezordinea minţii caută de la Hristos îndreptare. Aflat în acest stagiu intermediar, tocmai ieşit din starea de confuzie adolescentină, omul descoperă mai întâi în Evanghelie dimensiunea pedagogică, ascetică şi morală. în acest punct, credinţa îi oferă omului încredere, dar nu şi cunoaşterea din vedere a lui Hristos. îndrumarea părintelui duhovnic, lucrând în cadrul organizat de slujbele şi tainele Bisericii, îşi vădeşte treptat efectele terapeutice. în această perioadă, asceza este indispensabilă iar libertatea doar pregustată, după îndepărtarea de sursele pierzării. Ucenicul, comentează Arhimandritul Zaharia, „descoperă că nu îşi stăpâneşte firea şi că ea a rămas nepătrunsă de

harul lui Dumnezeu, aşa încât se predă, pe cât îi este cu putinţă, unei depline pocăinţe."[6] Ura de sine însoţeşte această ruptură violentă de lumea rătăcirii, a înşelărilor şi amânărilor indefinite, dar ispita autojustificărilor nu se îndepărtează de ucenic. Dobândirea unei bune purtări sau împodobirea cu virtuţi trupeşti exterioare nu anulează rădăcinile ontologice ale egoismului. Morala educă individul, dar nu revelează dimensiunea universală, sacerdotală şi eshatologică a persoanei. încercând să restaureze legătura cu Dumnezeu, omul care nu a trecut de pragul pocăinţei psihologice, emoţionale şi cucernice la arătare, nu poate înţelege porunca Domnului la iubirea de vrăjmaşi. Cu atât mai puţin va înţelege experienţa interioară a îmbrăţişării întregii creaţii în rugăciunea liturgică a Bisericii. Pocăinţa psihologică ignoră dimensiunea eclezială a acestui gest întemeietor, taina spovedaniei fiind percepută într-un sens individualist, ca act de pietate privată în cadrul unei religii civice. Mărginită în aceste cadre, spovedania, de pildă, se centrează în jurul problemei lichidării acelui *moi ha'issable* despre care vorbea Pascal; *această* înţelegere îngustă a mărturisirii păcatelor nu depăşeşte limitele subiectivismului modern. Credinciosul nu ştie şi nu pricepe cum, la botez sau mărturisire, cerurile se bucură pentru întoarcerea unui singur păcătos (Luca 15, 7). La această confuzie contribuie nu doar imaturitatea noastră duhovnicească, ci şi o educaţie religioasă bazată pe relaţia juridică, de tip feudal, cu Dumnezeu. Trebuie să recunoaştem că, din pricina acestei

[h] Arhimandritul Zaharia, *op. cit, 255.*

distorsiuni doctrinare, spaţiul ortodox a suferit mult, mai cu seamă în mediile monastice obsedate de numerologia canoanelor penitenţiale. Fără chiar să ştie, mulţi păstori de suflete au adoptat şi în Biserica răsăriteană psihologia calvinistă a vinei şi teologia augustiniană a păcatului originar (un concept greu de găsit la Părinţii greci), contribuind astfel la răstălmăcirea sensului ontologic al pocăinţei. Sufocată de cazuistică şi de sentimentul terorii în faţa lui Dumnezeu, conştiinţa morală a atâtor creştini suferă de o veritabilă crucifixaţie, fără să-şi mai amintească de binecuvântările învierii, în lipsa cărora Patima Domnului nu poate fi, de fapt, înţeleasă.
Părintele Zaharia ne atrage atenţia că taina mărturisirii este taina restaurării principiului ipostatic în om, ceea ce implică integrarea fiinţei sale în liturghia cosmică a Bisericii. Sensul vieţii umane se descoperă numai în relaţia constitutivă de iubire faţă de aproapele şi departele - iar aceasta se petrece într-o dimensiune temporală cu extensie eshatologică. împăcarea omului cu Dumnezeu este un act de reconciliere al omului cu sine şi de restaurare a trupului Bisericii. Mărturisirea, în tradiţia ortodoxă, este condiţionată de acceptarea Crezului ortodox, care exprimă iconomia mântuirii noastre în lisus Hristos. Mărturisirea reînoieşte promisiunile făcute la botez şi întăreşte lepădările de satana. Urâciunea păcatului se arată atunci nu ca imperfecţiune morală, ci ca dezertare laşă din lupta duhovnicească la care Biserica lui Hristos s-a angajat pentru întreaga umanitate.

„Căci lupta noastră nu este împotriva trupului şi a sângelui, ci împotriva începători Hor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sunt în văzduh. Pentru aceea, luaţi toate armele lui Dumnezeu, ca să puteţi sta împotrivă în ziua cea rea, şi, toate biruindu-le, să rămâneţi în picioare. Staţi deci tari, având mijlocul vostru încins cu adevărul şi îmbrăcându-vă cu platoşa dreptăţii şi încălţaţi picioarele voastre, gata fiind pentru Evanghelia păcii. în toate luaţi pavăza credinţei, cu care veţi putea să stingeţi toate săgeţile cele arzătoare ale vicleanului. Luaţi şi coiful mântuirii şi sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu. Faceţi în toată vremea, în Duhul, tot felul de rugăciuni şi de cereri, şi întru aceasta priveghind cu toată stăruinţa şi rugăciunea pentru toţi sfinţii" (Efeseni 6, 12-l8).

Metafora paulină a războiului poate să uşureze aici sesizarea dimensiunii ontologice din actul sacramental al mărturisirii; orice creştin botezat în numele Sfintei Treimi aparţine unei *ecclesia militans.* Mărturisirea, ori spovedania, este un gest similar angajamentului de fidelitate matrimonială sau, mai mult, de loialitate ostăşească. Promitem, astfel, să raportăm unei conştiinţe mai bune, inspirată de „Părintele luminilor" (lacov 1, 1 7), toate mişcările din front ale adversarului. A aproxima greşit linia de atac a armatei adverse, a nu recunoaşte costumul de camuflaj sau operaţiunile de spionaj ale vrăjmaşului (luîndu-l drept aliat, în loc de sabotor) -toate acestea sunt gafe faustice care trebuie mărturisite în scaunul de spovedanie. Mărturisirea înfrângerilor în

bătăliile cu vrăjmaşii face parte din rugăciunea Bisericii, aşa cum *Psalmii* lui David ne-o arată. Acceptând liber spovedania, vom recunoaşte că izolarea atomistă sau autarhică a individului conduce spre catastrofă. Omul, atunci când se mărturiseşte, contestă mitul arogant al infailibilităţii. Astfel practicată, pocăinţa încetează să fie un act de mărturisire egocentrică, preocupată de grabnica dobândire prin asceză a unor virtuţi subiective, însă indiferentă la soarta lumii pentru care Hristos, chip de rob luând, a suferit moarte pe cruce. îndată ce constituţia eclezială a persoanei este prezentă în gesturile oamenilor, revelaţia catolicităţii vieţii în Hristos este şi ea aproape.

Pentru cel renăscut de sus, din apă şi din Duh, mărturisirea păcatelor devine un mod de participare directă în atributele dumnezeieşti ale lui Hristos. Pentru a rămâne la acelaşi exemplu, mărturisirea gândurilor este tot ceea ce, ca om, Hristos a făcut faţă de Tatăl: El şi-a pus toate gândurile în slujba Tatălui, mărturisindu-le în rugăciune şi priveghere, biruind ispitele satanei. Mărturisindu-se, deci, omul devine asemenea lui Hristos; viaţa întru dânsul se îndumnezeieşte, iar inima caută numai spre luminişul duhovnicesc unde sfinţii preaslăviţi ai Domnului nu mai au nimic de ascuns. Smochinul fără roade a fost blestemat. întemeiată pe taina botezului şi pregătind comuniunea euharistică, mărturisirea redă omului o conştiinţă lărgită şi o inimă plină de har, în care neputinţele, greşelile, păcatele sau nevoile altora vor putea fi privite cu adevărată compasiune şi dragoste: „după cum şi Hristos v-a iertat vouă, aşa să iertaţi şi voi" (Coloseni 3, 13). Treptat, inima omului purtător de Duh, deprinzând

pocăinţa ontologică, se lărgeşte. Omul înduhovnicit va ajunge apoi la măsura la care va putea naşte, în Biserică, fii şi fiice duhovniceşti. Din nou, omul se face asemănător lui Hristos, iar cuvintele apostolului se adeveresc: „de aţi avea zeci de mii de învăţători în Hristos, totuşi nu aveţi mulţi părinţi. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în lisus Hristos" (I Corinteni 4, 15). în spiritul interpretării Arhimandritului Zaharia, putem spune, deci, că botezul, spovedania, euharistia sunt taine care fac dintr-un individ credincios un ipostas al Bisericii universale - un loc unde regulile politeţii, atât de necesare în lume, sunt abrogate pentru a lăsa iubirii autoritatea supremă.

Pe scurt, durerosul proces de trecere de la pocăinţa psihologică - care începe cu părerea de rău, sentimentul datoriei neîmplinite şi ruşinea pentru goliciunea lăuntrică a lui Adam - la pocăinţa fiinţială *(metanoia) are,* deci, consecinţe uriaşe. Pe de o parte, acest eveniment perpetuu descoperă importanţa unică a principiului ipostatic, mărturisit ca atare doar în Evanghelia lui Hristos. O subtilă tensiune între particular şi universal menţine în joc nevoia ascultării de duhovnic şi importanţa crucială a libertăţii. în fapt, pe aceste două premise funcţionează şi comunitatea monastică întemeiată de Părintele Sofronie; lipsită de o regulă monastică în genul celor redactate de Sf. Pahomie, Sf. Vasile cel Mare ori Sf. Benedict, comunitatea trăieşte armonios în ritmul rugăciunii şi al slujirii neobosite faţă de aproapele, căutând să respecte harismele unice şi, deci, *libertatea* fiecărei persoane chemate de Hristos, dar şi *porunca* dragostei necondiţionate, în care se descoperă şi

smerenia fără margini a Domnului. Numai în libertate, omul poate iubi şi atinge desăvârşirea. Numai iubind, pe de altă parte, omul găseşte libertatea adevăratei sale firi, devenind astfel un ipostas al lui Hristos. Natura şi persoana, generalul şi particularul, porunca şi libertatea, asceza şi harul - toate se descoperă într-o luminoasă osmoză abia atunci când suntem, precum Zaheu vameşul, pe calea lui Hristos, iar El ne răsplăteşte cu găzduirea.

Rezumând deci, aşa cum inspirat spune Arhimandritul Zaharia, „prin pocăinţa în planul ontologic, omul aduce drept jertfă lui Dumnezeu libertatea şi voia sa. Dumnezeu primeşte această jertfă şi răsplăteşte omului cu har, pentru a birui hotarele strâmte ale existenţei sale fireşti şi a se alătura curgerii veşniciei dumnezeieşti."[7]

„VECHI ŞI NOI" ÎN TEOLOGIA STAREŢULUI SOFRONIE

Capitolul şapte al cărţii, dedicat temei pocăinţei, prezintă în detaliu elementele schiţate mai sus. Acest subiect joacă în ansamblul cărţii un rol cu totul special, iar cititorul ar putea dori să înceapă cu aceasta, înainte de a se confrunta cu discuţia mai dificilă din punct de vedere conceptual din capitolul I („Principiul ipostatic şi realizarea lui în viaţa omului"). La fel, de înţelegerea sensului cuprinzător al pocăinţei depinde şi dezbaterea asupra dinamicii vieţii spirituale în teologia Stareţului Sofronie (cap. III, IV),

[7] Arhimandritul Zaharia, *op. cit,* 261.

prezentarea vieţii în Hristos ca pogorâre întru iadul smereniei ascetice (cap. II), a căii monahale şi modurilor rugăciunii (cap. V, VI, VIII). Ar fi cu neputinţă ca într-un singur articol să facem dreptate bogăţiei de teme şi profunzimii cu care această carte ne surprinde la fiecare pas. Cu discreţie, fără să facă operă de patrolog sau istoric, Arhimandritul Zaharia îl aduce pe Stareţul Sofronie în conversaţie cu cei mai importanţi teologi ai Bisericii - de la Atanasie cel Mare, loan Scărarul sau Maxim Mărturisitorul până la Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palamas, arătând mai întâi caracterul tradiţional al învăţăturii sale dogmatice şi ascetice. Pe de altă parte, Arhimandritul Sofronie confirmă observaţia făcută cândva de teologul britanic Andrew Louth, care spunea, pe bună dreptate, că „ortodoxia este radicală, iar nu conservatoare". Dar în ce anume se ascunde timbrul special al vocii Părintelui Sofronie, prin care îşi dovedeşte noutatea, distanţându-se totodată de spiritul conservator şi îngust al unei ortodoxii defensive?

Fără îndoială, cel mai neobişnuit aspect al teologiei Părintelui Sofronie îl reprezintă limbajul personalist, folosit pentru a exprima taina omului făcut „după chipul şi asemănarea" lui Hristos. Noutatea o reprezintă aici nu atât viziunea despre om, cel care, fiind înzestrat cu daruri prin însuşi faptul creaţiei şi al restaurării baptismale, este chemat de Hristos la îndumnezeire. Noutatea rezidă mai degrabă în limbajul adoptat, mai cu seamă pentru că, în mod tradiţional, limba greacă exprimă prin termenul de *hypostasis* un aspect particular al realităţii. în contextul dezbaterilor trinitareîn jurul Crezului de la Niceea, Părinţii Capadocieni

au fixat distincţia în cuplul *ousia - hypostasis* la nivelul diferenţei de tip aristotelic între realitatea generică *{ousia deutera* la Aristotel sau *katholikg ousia* la Porfir) şi realitatea particulară *{prote ousia,* în limbajul Stagiritului, sau *merikg ousia* la comentatorii neoplatonici).[8] Or, Părintele Sofronie asociază în mod paradoxal ideea de ipostas cu noţiunea de universalitate, referinţa sa indirectă fiind dogma hristologică de la Calcedon (două firi şi voinţe în Hristos, dar o singură persoană). Din punct de vedere strict conceptual, această decizie nu are precedent în gândirea metafizică clasică (adoptată de unii Părinţi în antropologie). Faptul că, pe de altă parte, Sf. Vasile vorbește într-un context trinitar despre Tatăl ca „principiu *(arche)* al dumnezeirii" pare să legitimeze, într-un anumit sens, ideea că Persoana divină poate fi temeiul infinit atât al particularităţii cât şi al universalităţii, în acest caz, persoana (e.g.: Petru sau Pavel) nu mai este o simplă instanţă a unei naturi generice (umanitatea). Aceasta este şi teza apărată, între alţii, de mitropolitul loan Zizioulas în faimoasul şi controversatul său eseu intitulat: *Being and Communion* (1984).

Totuși, spre deosebire de Berdiaev, Lossky sau Zizioulas, Arhimandritul Sofronie nu opune într-un stil existenţialist natura *versus* persoană. Pentru Sofronie Saharov, natura umană restaurată prin har nu mai trăiește sub dictatura necesităţii, ci a păşit deja în sfera eshatologică a libertăţii. în

[8] A. de Halleux, '„Hypostase" et „personne" dans la formation du dogme trinitaire', *Patrologie et Oecumenisme* (Louvain: Peeters, 1990), p. 11 3-214 ; 'Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez Ies Peres cappadociens', *loc. cit,* p. 215-268.

excelentul rezumat al ieromonahului Zaharia aflăm că principiul ipostatic este „darul lui Dumnezeu către făptura raţională prin care aceasta îşi înstăpâneşte firea"[9], ajungând astfel la „libera determinare de sine *(eleutheros autoprosdiorismos)".* Primirea acestui dar poate fi verificată: atunci când atinge pragul de jos al smereniei, mintea străpunsă de pocăinţă ajunge la rugăciunea netulburată de gânduri şi domneşte, ca un căpitan peste un vas, chiar şi asupra celor mai fine mişcări ale sufletului şi trupului. Realizarea principiului ipostatic nu ţine, deci, de o simplă decizie intelectuală de a îmbrăţişa „personalismul dialogic" al teologilor moderni, ci de un mod al existenţei plenare, urmând smerenia lui Hristos, cea care caracterizează de fapt viaţa Sfintei Treimi.

TEOLOGIA PERSOANEI SI ROADELE COMPASIUNII

Teologia persoanei este - în cazul Arhimandritului Sofronie - o revelaţie a concretului în viaţa duhovnicească ghidată de principiile ancestrale ale tradiţiei monastice răsăritene. Accentele noi descoperite de Arhimandritul Zaharia în teologia Stareţului Sofronie au, fără îndoială, un caracter profetic, răspunzând întrebărilor mute ale lumii de astăzi. învăţătura Părintelui Sofronie despre rugăciunea pentru întreaga umanitate este, cu siguranţă, una dintre cele mai îndrăzneţe schiţe de teodicee ortodoxă - iar părtaşi

'Arhimandritul Zaharia, *op. cit,* 32.

acestei aventuri se fac nu doar monahii înaintaţi, cei care au primit darul rugăciunii curate, ci toţi credincioşii prezenţi la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii. „Prin rugăciunea liturgică, sufletul omului se cufundă în oceanul suferinţelor omeneşti. Purtat de Duhul lui Hristos, creştinul nu poate ocoli întâlnirea cu durerea întregului pământ. Precum Domnul Se ruga pentru întreaga lume, tot astfel şi rugăciunea credinciosului trebuie să devină strigăt al întregului pământ către Dumnezeu şi Tatăl."[10] Faptul că Liturghia se repetă înseamnă că pocăinţa sfinţilor (numele creştinilor în epoca apostolică) nu încetează; martiriul lor include rugăciunea pentru vrăjmaşi, un act mijlocitor prin care creştinii dobândesc atributul preoţiei universale.

Spectacolul terifiant al suferinţei îndurate de miliarde de oameni, prin robie, foamete, boală sau din pricini de îmbuibare - toate acestea inspiră inima care L-a cunoscut pe Hristos să îndrăznească încă mai mult în rugăciunea de mijlocire, lepădând totodată pretextele cu care i-a nesocotit pe cei vrednici de compătimire. Nu întotdeauna rugăciunea va fi primit răspuns, iar Părintele Sofronie vorbeşte chiar pe larg despre experienţa retragerii harului Proniei pentru o îndelungată perioadă, în care credinciosul trece prin proba deşertului. Dar chiar şi atunci când răspunsul întârzie, rugăciunea trebuie să continue, la fel cum Biserica nu a obosit în aşteptarea celei de-a doua veniri a Mântuitorului. Rugăciunea subţiază privirea şi sensibilitatea duhovnicească a omului. Atunci, tristeţea se iveşte chiar şi numai la

[10] *Ibid.,* p. 342.

întâlnirea cu suferinţa creaturii necuvântătoare (de la frunze sau păduri sălbatice până la animalele în captivitate ori domestice). La rândul ei, această compătimire universală aprinde în inima creştinului o încă mai puternică rugăciune care îmbrăţişează întreaga creaţie. Compătimirea universală este aici mult mai mult decât un sentiment spontan, asociat cu repulsia faţă de eterna injustiţie socială. Atunci când depăşeşte sfera psihologică, compătimirea nu se realizează de la om la om, într-o relaţie de intersubiectivitate asimetrică. Hristos este cel care, ca Făcător şi Mântuitor al omului, născut din Tatăl şi pătimind pe cruce, mijloceşte compasiunea pentru suferinţa trupească şi ignoranţa duhovnicească în care atâtea fiinţe îşi poartă zilele. Prin urmare, această compasiune este cu adevărat universală atunci când este inspirată de Sfântul Duh, fiind asemănătoare harismelor mucenicilor care, de-a lungul istoriei, au murit pentru Hristos, zidind trupul Bisericii.

Numai primind aceste harisme ale Duhului, Părintele Sofronie a putut culege materia primă pentru teologia sa exigentă. Darurile teologiei Părintelui Sofroniei sunt darurile Duhului - fără de care teologia nu poate fi decât un exerciţiu narcisist, de vanitate dialectică sau retorică. Pentru decenii, Părintele Sofronie a preferat să-şi împărtăşească opiniile doar în intimitate, împreună cu asceţii Athosului, prin corespondenţă sau viu grai. Doar la o vârstă înaintată Părintele Sofronie şi-a putut aşterne treptat gândurile, alcătuind din aceste fragmente o panoramă finală. După numai un deceniu de la mutarea sa către cele veşnice, Părintele Sofronie a decis să ne vorbească din nou prin gura unui

ucenic, acesta fiind înzestrat nu doar „cu cuvânt, ci şi întru putere" (I Tesaloniceni 1, 5). Datorită limpezimii exprimării şi a relativei autonomii a capitolelor aliniate în cartea ieromonahului Zaharia, aceasta va atrage, cu siguranţă, interesul cititorilor deja captivaţi de frumuseţea învăţăturilor Cuviosului Siluan şi de aerul rarefiat al teologiei monastice transmise de către Arhimandritului Sofronie noilor generaţii de creştini.

O NOTĂ DESPRE TRADUCERE

Bogăţia temelor teologice şi profunzimea analizelor duhovniceşti, dar mai ales viziunea de ansamblu a cărţii Arhimandritului Zaharia Zaharou - *Hristos, Calea Vieţii noastre*- ajung, din păcate, în mâna cititorului român într-o limbă ştirbită. Efortul lăudabil al traducătorului de a face disponibilă cititorilor români această carte se pierde totuşi în labirintul bunelor intenţii. Este încă un caz care arată că nu este suficient să cunoşti limba *din* care traduci pentru a realiza o traducere *românească.* Unele capitole par mai bine redate decât altele. Responsabilă, însă, pentru eşecul de ansamblu al acestei traduceri ni se pare o opţiune metodologică prost plasată. Decizia ieromonahului Evloghie Munteanu de a traduce cartea Arhimandritului Zaharia într-un limbaj rural şi anacronic este sistematică. Rezultatele pot fi uneori stânjenitoare. Există nenumărate exemple care susţin această impresie, iar ele apar începând chiar cu prefaţa autorului la ediţia românească.

Mai întâi, nu este vorba despre o prefaţă, ci despre o „precuvântare". Topica atât de anapoda a primei fraze îl pregăteşte pe cititor pentru următoarele construcţii greoaie şi chiar ilare. După ce aflăm că autorul s-a „îmbisericit până la vârsta de 18 ani" (deşi „îmbisericirea", ca slujbă, are loc înaintea botezului), întâlnim acest fragment: „Ce au lăsat în sufletul meu aceşti 27 de ani petrecuţi neîntrerupt în preajma Stareţului? Anevoioasă întrebare. Mai întâi de toate, sunt mic la suflet şi nepricopsit." *{op. cit,* p. 9, §3). Concluzia pe care, în limba română, o sugerează această succesiune artificială de întrebări şi răspunsuri ar fi că Arhimandritul Zaharia nu poate fi decât un monah cuprins de reflexe pietiste, vinovat în faţa cititorilor ca un om „mic la suflet şi nepricopsit". Această impresie, o ştim, este opusul adevărului. Să fie atunci de vină originalul grec al prefeţei? Credem mai degrabă că traducerii româneşti i-a scăpat pur şi simplu echilibrul în redarea unei smerite mărturisiri despre neputinţa autorului de a exprima deplinătatea experienţei trăite alături de Arhimandritul Sofronie. Sonoritatea limbii în care a fost redată această idee simplă suferă, însă, de o intolerabilă stridenţă arhaică.

Nu este însă singurul caz în care traducerea românească se înstrăinează de sensul originar. Expresiile redundante apar la tot pasul, mai ales datorită uzului defectuos al pronumelor personale şi al unei topici tipic greceşti a frazei. Păcatul capital al traducerii îl reprezintă lipsa - din nou sistematică - de omogenitate stilistică, datorată tendinţei de slavizare lexicală a limbii române, precum şi evitării neologismelor deja încetăţenite. Rezultatele pot fi uneori deconcertante.

Părintele Sofronie, „de neam rus" (iar de „grai", aşişderea), nu s-a dedicat, ci „s-a dăruit meditaţiei transcendentale", fiind marcat nu de spectacolul descurajant sau deprimant, ci de „priveliştea deznădăjduitoare" a durerii şi suferinţelor; la fel, studiile nu se încheie, nici nu se termină, ci se „sfârşesc"; Cuviosul Siluan şi Părintele Sofronie nu au avut de discutat o problemă, ci „de grăit mai de-aproape" (p. 1 5). Ocazional, întâlnim pleonasme („adâncuri abisale", p. 16), dar şi foarte multe cuvinte compuse, fără să fie vorba, totuşi, despre o traducere din germana lui Heidegger: „împreună-experienţa Sfântului Siluan şi a Stareţului Sofronie", „împreună-pătimirea" (iar, în nici un caz, compătimirea), „împreună-alcătuirea"; nu vom fi într-un anumit *plan,* ci pe un „tărâm ontologic"; nici nu vom găsi posibilitatea, ci „putinţa"; Arhimandritul Zaharia nu detaliază, ci „amănunţeşte" (p. 20), aşa cum nu avem nume, ci mai ales „numiri dumnezeieşti" (p. 21); un principiu nici nu se realizează, nici nu se actualizează, ci se „plineşte"; cât despre lumina contemplată de sfinţi, ea nu este necreată - aşa cum ne-au învăţat traducerile Părintelui Stăniloae - ci „nezidită"; infinitul este de prisos, câtă vreme avem mereu la îndemână „nemărginirea"; tragedia căderii nu se depăşeşte, ci se „biruieşte", iar o chemare nu este durabilă sau intensă, ci „nestrămutată"; peste tot unde este vorba de suferinţă umană, traducătorul alege „pătimirea"; omul nu este eliberat de legea păcatului, ci „slobozit" dintr-însa (p. 34); nu întâlnim nicăieri semnificaţii, ci doar „înţelesuri"; cât despre daruri, ele nu întemeiază, ci „temeluiesc"! (p. 46); asceţii nu se nevoiesc în plânsul duhovnicesc, ci „îl lucrează" (p.

109); nu există începuturi, ci doar „obârşii", lucrurile nu depind, ci „atârnă de" ceva; nu există paternitate, ci doar „părinţenie"; o învăţătură nu se transmite, ci se „predanisește" (p. 352), la fel cum tot ce poate fi profetic rămâne „proorocesc"; nu ştim ce putem înţelege prin *„neînşelatul* mod ipostatic al existenţei" şi suntem totuşi miraţi să descoperim conceptul ascetic de *sophrosyne* (cumpătare, integritate, feciorie) tradus perifrastic prin „întreaga înţelepciune" (ca echivalent etimologic pentru rusescul *tselomudrie).* Lucrarea păstorilor Bisericii este nu pentru câştigul sufletesc al poporului, ci pentru „procopseala norodului" (p. 200), păcatul fiind desluşit nu în realitatea, ci „în fiinţa sa metafizică"; plânsul nu este stăruitor, ci „încrâncenat" (p. 204), cât despre smerenie, aceasta se dobândeşte nu prin învinovăţirea sau mustrarea de sine, ori prin auto-condamnare, ci printr-o nemaiauzita practică a ... „prihănirii de sine" (p. 217, p. 306). O redare nu mai puţin nefericită, păstrând aceeaşi imagine, este următoarea: „Avântul nestăvilit al tânguirii după Domnul cel nevăzut dar iubit, avânt care se reînflăcărează sub *înrâurirea scârbirii* de sine..." (p. 326, s.n.).

Din nefericire, mai sunt şi alte asemenea exemple.

Pentru îndreptarea acestei traduceri, înlocuirea termenilor arhaici cu cei relativ moderni (care rezonează în chip firesc cu termeni tipici pentru teologia Pr. Sofronie: principiu, ipostas, existenţial, tragic, ontologic, etc.) nu va fi suficientă. Se impune, totodată, o revizuire a uzului prepoziţiilor şi virgulelor, ţinînd cont de intenţia exprimată de autor: această carte se adresează unui public educat, iar nu unui

cerc de iniţiaţi. O eroare repetată ni se pare inacceptabilă: confuzia Fiinţei cu „Fiinţarea dumnezeiască" nu îşi găseşte nici o justificare, mai cu seamă că în limba română (atât cea consacrată de traducerile filozofice, cât şi de cele patristice), fiinţarea (în domeniul multiplului) se referă la ordinul existenţei create, iar Fiinţa divină (cu majusculă) aparţine negreşit ordinului necreat al existenţei (domeniul Unului). Este foarte probabil ca simpatiile exprimate de autorul traducerii să aparţină unui cerc monahal lărgit, care pledează în chip romantic pentru arhaizarea limbii româneşti în scrierile liturgice, teologice şi duhovniceşti ale Bisericii. Primul indiciu al unei asemenea atitudini paseiste este marginalizarea fondului lingvistic latin în schimbul unei ruralizări a lexicului. Nostalgia pentru o vârstă de aur a limbii române, când toate vorbele ar fi purtat straie populare de sărbătoare, precum şi prejudecata conform căreia modernitatea a însemnat neapărat decadenţă, pun sub semnul întrebării acest proiect revizionist. în contextul indiferenţei crescînde a noilor generaţii de tineri faţă de realitatea Bisericii, ghetoizarea limbii liturgice este ultimul lucru pe care ni l-am putea dori. De ce să-l credem neapărat vinovat pe adolescentul care înţelege că „neclătita" „patimă a dulceţii" - menţionată prin mineiele Bisericii - s-ar referi, poate, la nevinovata... marmeladă?

Ideea că ar exista două limbi - una a Bisericii (limba sacră), iar alta a poporului (limba profană) - este profund chestionabilă. lisus a vorbit ucenicilor săi în parabole, dar folosind cuvinte simple, ca fiu de teslar. Tendinţele de arhaizare a limbii dăunează dialogului firesc între participanţii

activi - profesori şi învăţăcei, cler şi credincioşi, deopotrivă - la realizarea actului catehetic sau liturgic. Fireşte nici o latinizare forţată de tipul celei practicate de şcoala de la Blaj, împotriva căreia a reacţionat T. Maiorescu, nu poate fi acceptabilă. Afectînd spaţiul prin excelenţă comunitar al Bisericii, deciziile care privesc limba noastră cea de toate zilele s-ar cuveni supuse unei discuţii publice. Ca observaţie de principiu, trebuie spus că nici Vasile cel Mare, nici loan Gură de Aur sau, mai recent, Sofronie Saharov, n-au folosit o limbă împleticită, chiar dacă plină de exigenţe în ochii şi urechile contemporanilor lor."

EPILOG

Chemarea la adâncirea personală în taina smereniei - atât de fidel transmisă de cartea Arhimandritului Zaharia - se cuvenea slujită şi printr-o atentă muncă de traducere, având mai ales în minte eforturile înaintaşilor şi ale contemporanilor de a crea o limbă liturgică şi teologică românească plină de sens. Din păcate, regimul lingvistic în care această excelentă hermeneutică a scrierilor Arhimandritului Sofronie a fost tălmăcită tinde să ignore munca de o viaţă a unor traducători români consacraţi în domeniu, de la

" în particular, n-ar trebui ignorat faptul că Rosary Edmonds, traducătoarea în limba engleză a Arhimandritului Sofronie, a fost autoarea unor tălmăciri monumentale din autori precum Puşkin şi Tolstoi. Atunci când în traducerea englezească adoptă un stil arhaic, limba scrierilor Arhimandritului Sofronie rămâne omogenă şi, de aceea, capătă distincţie.

Dumitru Fecioru şi Olimpiu Căciulă până la Dumitru Stăniloae şi loan I. Ică Jr. Ar fi nedrept ca o traducere tradiţionalistă, pe stil vechi, să îi îndepărteze tocmai pe cititorii creştini înzestraţi cu sensibilitate poetică şi cultură filozofică. Aceştia erau cititorii cărora Părintele Sofronie vroia să le vorbească, într-un fel unic printre oamenii duhovniceşti ai Ortodoxiei din ultimul secol.

Salutînd încă o dată apariţia în limba română a cărţii despre *Hristos - Calea vieţii noastre,* avem speranţa că textul viitoarei ediţii va fi integral revizuit.[12] Valoarea excepţională a acestui volum, primul semnat de Arhimandritul Zaharia Zaharou în limba română, nu trebuie umbrită de imperfecţiunile filologice discutate mai sus. Dată fiind popularitatea crescândă de care se bucură în România teologia Arhimandritului Sofronie şi învăţăturile duhovniceşti ale Cuviosului Siluan, un studiu exegetic precum *Hristos - Calea vieţii noastre* va stimula, probabil, o dezbatere publică mult mai temeinică a surselelor şi implicaţiilor teologice ale scrierilor celor doi mari sfinţi Părinţi ai Bisericii ortodoxe din secolul XX.

" La fel, cartea ar putea beneficia poate şi de o ţinută grafică mai îngrijită. Cuprinsul se pune, în tradiţia publicistică românească, la sfârşitul cărţii, iar nu la început; ghilimelele folosite în textul cules prin computer sunt toate în format francez; absenţa paginilor albe „de gardă" deranjează; coperta I şi mai ales coperta IV puteau fi mai atent gândite.

STAŢII TEOLOGICE
„Ca să vorbesc despre Evanghelie,
fără sfială, precum şi trebuie/' *Efeseni 6, 20*

lisus tocmai îşi prevestea moartea. Le vorbea celor doisprezece apostoli urcînd spre Ierusalim. Cu o săptămână înaintea Patimii, Domnul ştia că „va fi dat păgânilor şi va fi batjocorit şi va fi ocărât şi scuipat." Prietenilor Săi, între care zelosul Petru, lisus le mărturiseşte că „fiii fărădelegii" îi pregătesc răstignirea. „După ce îl vor biciui, îl vor ucide; iar a treia zi va învia." Evanghelistul Luca mai face următoarea remarcă: „şi ei - adică apostolii - n-au înţeles nimic" (Luca 18, 34a). Cu acest mister nedezlegat, ucenicii se îndreptau împreună cu lisus spre lerihon, la nord de Marea Moartă. Toţi se gândesc la sărbătoarea Paştilor. Pentru ucenici, cursul evenimentelor era însă imposibil de imaginat.
La intrarea în lerihon, lisus se întâlneşte cu un cerşetor. E vorba de un orb. Ca şi leproşii, orbii reprezentau o apariţie ectopică, respinsă de „lumea bună" a Palestinei primului secol. Casa nevăzătorului pare să fie drumul, iar din fâşia prăfuită, doar o margine. Pâinea cea de toate zilele a orbului este ocara. Chiar „apostolii îl certau să tacă" (Luca 18, 39). Deşi stăruitor, acest personaj a rămas unul din miile de anonimi miluiţi de Mântuitorul. Domnul îi vorbeşte şi îl vindecă. Orbul ştie parcă mai bine decât apostolii care este puterea dumnezeiască a lui lisus şi cum, printr-un simplu cuvânt, El poate risipi neputinţa omenească. Cum era de

aşteptat, când orbul primeşte tămăduire, el nu vrea decât să-L urmeze pe Iisus, „slăvindu-L pe Dumnezeu".
în mijlocul oraşului, însă, pe Iisus îl aşteaptă un bărbat de o cu totul altă ţinută. Nu e deloc gălăgios, nu doarme pe drumuri şi are vederea sănătoasă. El e bogatul Zaheu, „mai-marele vameşilor". Ce se întâmplase, de fapt? El *„căuta să vadă cine este Iisus, dar nu putea de mulţime, pentru că era mic de statură. Şi alergând el înainte, s-a suit într-un sicomor, ca să-L vadă, căci pe acolo avea să treacă. Şi când a sosit la locul acela, Iisus, privind în sus, a zis către el: Zahee, coboară-te degrabă, căci astăzi în casa ta trebuie să rămân. Şi a coborât degrabă şi L-a primit, bucurându-se. Şi văzând, toţi murmurau, zicând că a intrat să găzduiască la un om păcătos. Iar Zaheu, stând, a zis către Domnul: lată, jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor şi, dacă am năpăstuit pe cineva cu ceva, întorc împătrit. Şi a zis către el Iisus: Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia, căci şi acesta este fiu al lui Avraam. Căci Fiul Omului a venit să caute şi să mântuiască pe cel pierdut."* (Luca 19, 2-l0)
Venirea lui Iisus în Ierihon e una dintre puţinele situaţii în care importanţa lui Zaheu pare ocultată. Nimănui nu-i mai pasă acum de „mai-marele vameşilor". Mulţimea strânsă în jurul învăţătorului îi acoperă privirea. Demnitatea lui Zaheu păleşte în faţa unui negustor infinit mai priceput. Zaheu pare să fi uitat de sine şi mai ales de afacerile sale suspecte. El are o curiozitate salvatoare. Vrea să-L cunoască pe Iisus. îi stă în preajmă. îl caută. îl găseşte. Fără a fi în criză de lichidităţi, bancherul se pune, precum orbul din mărginimea Ierihonului, în drumul acestui Necunoscut.

Fiind „mic de statură", Zaheu nu se stinghereşte să facă un gest propriu vârstei copiilor. Uitând de gura cea rea a lumii, Zaheu îşi asumă ruşinea de a se căţăra năpustit în primul copac din cale. Apoi, cu o inimă poate îmbătată de slavă deşartă, Zaheu îl invită la cină pe Oaspetele insolit al lerihonului. Vroia să-şi arate grandoarea? Nu putem şti. Adevăratele intenţii ale lui Zaheu rămân ascunse scriitorului biblic şi, deci, şi nouă. Curajul său a fost însă răsplătit, lisus îl vede şi-l cinsteşte public cu aceste vorbe: „Zahee, coboară-te degrabă, căci astăzi în casa ta *trebuie* să rămân." Sunt cuvinte rostite dumnezeieşte, cu puterea *{exousia)* smintitoare a Fiului „Unul-Născut". Ele exprimă nu doar o dorinţă, ci o necesitate. întâlnirea dintre lisus şi Zaheu devine o providenţială binefacere. Zaheu abia îşi poate stăpâni bucuria. Arătând un asemenea interes pentru „acest fiu al lui Avraam", lisus primeşte mustrarea oamenilor indignaţi că învăţătorul a oprit la casa unui păcătos. Dacă apostolii tac, mulţimea murmură (Luca 19, 7). Dar lisus nu judecă după înfăţişare (loan 7, 24). Străpuns la inimă de prezenţa Mântuitorului, Zaheu face o promisiune la timpul prezent: „jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor şi, dacă am năpăstuit pe cineva cu ceva, întorc împătrit" (Luca 19, 8). Nu respectul câştigat de Zaheu în faţa concitadinilor este marele dar al întâlnirii sale cu lisus. Prezenţa Domnului sub acoperişul casei lui Zaheu este o adevărată răscumpărare. Hristos nu este doar „apostolul săracilor", ci al tuturor celor aflaţi în derută. Bogaţii, care în alte pasaje biblice rămân să contemple descurajaţi „urechile acului", pot fi, iată, răscumpăraţi. Bogaţii mântuiţi sunt gata să-şi pună conştiinţa şi

avuţia în criză. înainte de a-L întâlni pe lisus, lui Zaheu ceea ce nu-i dădea pace era infinita aritmetică a banilor mărunţi, în loc să privegheze, inima sa suferea tortura insomniilor. Meseria îi cerea să extorcheze cât mai mult, de la cei mai împuţinaţi. Ca vameş într-un oraş de graniţă, credibilitatea sa era, probabil, nulă. Dragostea pentru acest Necunoscut, pe care mulţimea - oricât de perplexă - îl preţuieşte, vine să-i repare identitatea. Pentru ceilalţi taxatori aroganţi şi meschini ai provinciei, Zaheu încetează să mai fie un adevărat vameş.

Pitic, cocoţat într-un copac la marginea drumului, Zaheu îşi trădează nevolnicia. Parcă ar vrea să împrumute cuvintele lui Filip şi să spună fiecărui muritor: „vino şi vezi" (loan 1, 46). Fostul *buisness-man* renunţă la imaginea de faţadă, refuză să mai fie „tare în cerbice", îşi pleacă capul şi acceptă să umble în rând cu ceilalţi. Când îl vede pe lisus, Zaheu dă în mintea pruncilor. Pentru aceasta, Domnul îl iubeşte. Zaheu se suie într-un pom şi nu-i pasă de ce vor spune creditorii. Acceptă ruşinea de a fi devenit copil şi se arată tuturor „sărac cu duhul". Zaheu ignoră şoaptele răutăcioase ale foştilor săi prieteni, rupe convenţiile „oamenilor serioşi", trece cu vederea zâmbetul superior al mamelor aflate pe uliţă. Suit în sicomor, Zaheu se umanizează. El nu-şi mai tăgăduieşte, cu ipocrizia unui despot, neputinţa şi curiozitatea. Adevărata jertfă a lui Zaheu are loc nu într-un templu, alături de farisei, ci în piaţă, acolo unde a înşelat încrederea celor mai tari sau mai slabi ai oraşului. Atunci când îşi arată neprefăcut afecţiunea pentru lisus, Zaheu încetează să mai fie un bancher veros. Nu ne este greu să-l imaginăm pe

vameş rostind rugăciunea orbului: „lisuse, Fiul lui David, fie-Ţi milă de mine!" Precum fiul risipitor, Zaheu se grăbeşte să-l întâmpine pe lisus. în Hristos, Zaheu va descoperi adevăratul neguţător, Cel care „S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi." (I Timotei 2, 6)

Zaheu n-a stat pe gânduri. El nu pare să fi ales vreodată între a merge în întâmpinarea Învăţătorului şi a sta acasă. O ia pur şi simplu la goană. Zaheu se simte chemat de lisus în nume propriu. Când îl vede pe vameş, Hristos nu moralizează, nu face reproşuri, nu dă lecţii despre ce înseamnă o ţinută morală impecabilă. Domnul merge direct la inima omului. Zaheu pare să ştie că întreaga lume nu-i poate da ceea ce primeşte de la Hristos. Bucuria de a-L însoţi pe lisus se leagă de sentimentul vinovăţiei faţă de cei cu care Domnul s-a înrudit din naştere. Ce făcuse Zaheu înainte, dacă nu promisiuni deşarte? Inima îi era împietrită în capiştea fărădelegilor. Liber, iar nu rob, Zaheu se vânduse pe sine demonilor. Gândurile lui de mărire erau hrana unei imense iluzii. Demonii îl făceau pe bietul Zaheu să creadă că ar poseda cu adevărat vreo putere, harismă, independenţă şi demnitate. Simpla apariţie a umbrei lui Hristos îl face pe Zaheu să-şi descarce conştiinţa.

De ce oare Zaheu promite ştergerea tuturor datoriile omise şi comise faţă de aproapele? Pentru că Întâlnindu-L mai întâi pe Domnul, Zaheu s-a lăsat răscumpărat de cel îmbrăcat, ca Dumnezeu, în hainele smereniei. Spovedania vine apoi de la sine, în faţa tuturor. Cinstea lui Zaheu este de a fi gazdă Domnului, care i-a mişcat inima spre dragoste şi pocăinţă. în Hristos, Zaheu primeşte hrană fără ocară,

haine de nuntă neprihănite şi bucuria netrecătoare a împărtăşirii. Zaheu se învredniceşte de chemarea apostolilor, frângând pâinea cu Domnul. După această euharistie, în inima lui domneşte pacea. Promisiunea făcută ceior nedreptăţiţi îl va ocoli de judecată. „Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni. (loan 5, 24) Primindu-L pe lisus, inima lui Zaheu devine, dintr-o peşteră de hoţi, casă de rugăciune.

CRUCEA Şl ÎNVIEREA ÎN PATIMA DOMNULUI

Chestiunea reprezentării poetice a lui lisus -în muzică, literatură, arte plastice sau film - nu poate evita problema unei decizii teologice. Primind ameţitoarea sarcină a reprezentării Patimii Domnului, orice creator se va întreba: care lisus? Pentru cei care aparţin bimilenarei tradiţii creştine, replica nu vine mecanic, prin schiţarea unui portret robot al prototipului; mai degrabă, răspunsul se consumă într-o entuziastă proclamaţie: Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu şi Fiul Tatălui, întrupat „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire", lisus, Cel răstignit şi înviat a treia zi, „după Scripturi". Pentru artiştii care aderă la această tradiţie, scrierile profeţilor, Psalmii, Evangheliile canonice şi ortodoxia teologică sintetizată în *Crezul de* la Niceea (325) constituie cadrele hermeneutice ale încercării lor. Chipul lui Hristos, învăluit în lumina Duhului, se va manifesta atunci ca icoană mişcătoare sau mozaic caleidoscopic în matricea unei Revelaţii perpetue. Dată fiind universalitatea acestor referinţe, nu se mai pune problema unei restituiri subiective, de tip impresionist, a unui arhetip imaginar. Chipul lui Hristos, zugrăvit în culoare sau cuvinte, se va naşte nu dintr-un exerciţiu arbitrar al fanteziei, ci prin disciplina slujirii, prin rugăciune şi ascultare. Astfel înţeleasă, „opera de artă" nu poate fi detaşată de liturghia sau de crezul comunităţii mărturisitoare - am numit Biserica.

MIHAIL NEAMȚI)

Pe scurt, în creştinismul ortodox, orice poetică religioasă trebuie să treacă testul consubstanţialităţii cu liturghia eclezială. în situaţiile fericite, „reprezentarea" devine o actualizare a unei prezenţe absolute, pe scurt o „re-prezentificare" a unui eveniment care include şi depăşeşte istoria. Aici, miza nu este creativitatea productivă, ci fidelitatea spirituală. Cu preţul anonimatului, uzînd de paradoxuri şi antinomii, artistul caută să facă vizibilă sfinţenia netrecătoare a lui Hristos. în acest caz, poetica liturgică nu ne informează *despre* un personaj pierdut în umbrele trecutului, ci vorbeşte credinţei, nădejdii şi dragostei, invitându-ne la conversaţia cu Cel care este acelaşi „ieri şi azi şi în veci" (Evrei 12, 8). Să observăm, deci, că aceste criterii ale reprezentării artistice sunt de natură teologică, hotărând imediat asupra valenţelor estetice ale operei. Un credincios ortodox va putea aprecia valoarea oricărei poetici religioase creştine numai plecând de la aceste exigenţe teologice, extrase din harta genetică a proclamaţiei evanghelice a Bisericii.

Datorită acestui raport de anterioritate a teologicului faţă de estetic - un criteriu pregnant în primul mileniu creştin, fie că este vorba de tradiţia latină, bizantină sau orientală - unitatea tematică care orchestrează detaliile reprezentării Patimii nu poate rămâne aleatorie. Acest lucru îl demonstrează limbajul liturgic folosit de Biserica răsăriteană în zugrăvirea Răstignirii Domnului. Toate registrele - cel muzical, iconografic, imnografic şi coregrafic - implicate în slujbele din Joia, Vinerea şi Sâmbăta Mare ne impresionează prin extraordinara lor sobrietate estetică. Chiar şi

îndolierea totală din cântarea *Prohodului* se face după ritmul transfigurat al unei bune-cuviinţe cereşti. Corul adunării se reculege în rostirea lamentaţiilor care, deşi păstrând un pregnant aer folcloric, emană o imaculată frumuseţe. De la cântările *Deniei mari* până la sfârşitul *Canonului* de Sâmbătă, un fir continuu, abătut din textura Evangheliilor, subîntinde imnografia Bisericii. Ca un freamăt abia recunoscut, lumina învierii pătrunde cele mai întunecate şi mai grele ceasuri ale Patimii Domnului. într-un moment paroxistic al procesiunii Crucii, la utrenia Vinerii Mari, preotul vorbeşte cu „Cel care a încuiat adâncul, dar S-a văzut mort", rostind cu îndrăzneală cuvintele: „închinămu-ne Patimilor Tale, Hristoase, arată-ne nouă şi slăvită Ta înviere". Oricât de solemnă ar fi simbolica răstignirii, în actul comemorării se iveşte un moment de anticipaţie. învierea nu este foarte departe. Aceeaşi îndrăzneală, izvorâtă dintr-o putere a dragostei care „pe toate le nădăjduieşte", transpare în primele stihuri ale *Prohodului:* „Dar cum mori, Viaţă /Şi cum şezi în mormânt / Şi împărăţia morţii Tu o zdrobeşti / Şi pe morţii cei din iad îi înviezi *(exanistas)!"* (Starea I, 2). Intensitatea acestei nerăbdări cunoaşte un *crescendo* în care entuziasmul intersectează bucuria. După lectura epistolei pauline în Liturghia Sâmbetei Mari, credincioşii imploră eliberarea pascală: „Scoală-Te Doamne *{anasta o Theos),* judecă pământul (Gen. 18, 25), căci vei avea moştenire între neamuri".

Perspectiva pascală a reprezentării Patimii nu lipseşte nici din registrul iconografic. Culoarea trupului lui lisus, el însuşi de o surprinzătoare integritate, nu şochează prin

albul cadeveric al tablourilor renascentiste. Domnul adormit pe Cruce este El însuşi, trecut dincolo, „în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul, iar pe scaun cu Tatăl şi cu Duhul, pe toate umplându-Le, ca Cel ce este necuprins." Dorinţa lui Hegel de-a nu edulcora Crucea printr-un decor trandafiriu a fost deplin respectată de bizantini. Ocolind atât crucea goală a protestanţilor, cât şi crucea doloristă a pietăţii medievale (devenită simplu suport pentru un cadavru), icoana cinstită de răsăriteni face saltul în universalitate. Lipsită de orice interes faţă de hematologia morţii lui Iisus, reprezentarea Patimii Domnului pe Cruce este, de fapt, o hermeneutică a unei drame cu reverberaţii cosmice. Prin redarea unor evenimente invizibile naratorului istoric (e.g., suspinul îngerilor sau osuarul adamic) icoana încearcă imposibilul. în fapt, orice poetică a Patimii are sarcina de a zugrăvi episoade inaccesibile cronicarului, cum sunt cuvintele rugăciunii din Ghetsimani, plânsul creaţiei din Vinerea Mare sau coborârea la iad. Punctul maxim al acestui avans în sfera nevăzutului este atins de icoana învierii Domnului, ai cărei martori de primă instanţă sunt doar Tatăl, mormântul gol şi giulgiul cu miresme. Icoana clasică a învierii este de fapt icoana pogorârii la iad ce păstrează câteva elemente esenţiale din reprezentarea Răstignirii (îngerii revin cu gias de bucurie, iar Crucea este orizontală şi apasă, tot la „locul Căpăţânii", peste împărăţia morţii). Pe scurt, atât imnografia, cât şi iconografia învierii confirmă, în tradiţia bizantină, toate anticipaţiile îndrăzneţe incluse în reprezentarea Patimii Domnului. Această perspectivă pascală asupra Patimii este consistentă cu logica

narativă a Evangheliilor. Deşi patru la număr, ele formează o singură veste bună, redactată în egală măsură ca istorie şi crez. învierea formează prisma de lumină prin care evangheliştii au văzut, retrospectiv, viaţa şi lucrarea lui Hristosîn lume. Naşterea, propovăduirea şi Patima Sa n-ar fi pătruns vreodată în arcanele memoriei noastre, dacă Învierea nu ar fi întors necredinţa lui Petru şi Toma în martiriu şi biruinţă. De atunci încoace, pentru creştini, unicul mod de a concepe o biografie este doar dintr-o perspectivă pascală.

SCRIPTURA ÎŞI DĂ CUVÂNTUL

„Căci veşnic flămânzeşte Cuvântul după mântuirea noastră,
Cel ce umple toate de lumina veşnică
prin nelipsitele trimiteri ale bunătăţii
şi face, pe cei ce-şi lărgesc porii lor mintali
spre primirea razei celei fericite,
copţi şi buni de mâncare lui Dumnezeu şi Tatăl."
Cuv. MAXIM MĂRTURISITORUL

în cazul marii poezii, instituţia modernă a criticii confirmă, nu o dată, profunda singurătate a conştiinţei auctoriale (D. T. Suciu). Comentariile secunde despre intenţia textului rămân parazite şi atunci când lămuresc, trădând şi atunci când transmit aparenţa unor noi înţelesuri. Arareori explicaţia nu decade în didacticism, iar limbajul erudiţiei nu devine recenzia anacronică a unor imagini moarte. Şi în cazul Scripturii, sau poate mai ales al ei, problema interpretării pe care exegetul vrea s-o rezolve are câteva aspre contururi.

Relaţia dintre text şi Cuvânt a fost soluţionată de tradiţia patristică prin recursul la tema teologică fundamentală a întrupării. Atât Scriptura, cât şi Euharistia surprind slăbiciunea amfibolică a umanităţii noastre: nevoia de a fi hrăniţi. Lectura ca asimilare organică a Scripturii (lezechiel 3, 2), interpretarea ca cină euharistică, înţelegerea ca interiorizare şi absorbţie a sinelui în viaţa veşnică a Cuvântului; pentru a înţelege însă consecinţele acestui polinom hermeneutic,

trebuie să percepem multiplele acorduri între textul şi Cuvântul scripturistic. Cum se articulează consensul semantic în interpretarea şi restituirea unităţii transcendentale a Bibliei?

Pentru primii creştini, Scripturile erau un ansamblu organic ieşit din pântecele nevăzut al Bisericii. Ca Revelaţie, Scripturile sunt opera lui Hristos. Ca autor al revelaţiei, El Se întrupează în cuvintele Scripturii (2 Timotei 3, 16); ca exeget, El restabileşte unitatea dintre Vechiul şi Noului Testament (loan 1, 18); ca prim hermeneut, El descoperă adâncimea acestei legături (Luca 24, 27:); ca învăţător, El ne îndeamnă la cercetarea cuvintelor netrecătoare (loan 5, 39), din care nici măcar o iotă nu trebuie să cadă (Matei 5, 18). într-un cuvânt, Hristos este taina Scripturii; sau, mai bine, taina Scripturii e într-un Cuvânt, venind de dincolo de cuvinte.[1]

Privită în nuditatea sa textuală, Biblia ar putea ispiti minţile risipite şi curioase cu tot ceea ce „stă scris" (Matei 4, 10). Detaşată de originea sa teologică şi desfăşurarea sa pneumatică în istorie, textul golit de rădăcini poate înşela, sminti şi chiar ucide (2 Corinteni 3, 6). Nici o interpretare nu trebuie să uite autoritatea (Marcu 1, 22) unică a autorului, exegetului, hermeneutului şi învăţătorului Scripturii. Aşa cum adepţii alegoriei vor intui, limitele autorităţii

' Sf. loan Gură de Aur, *Omilii la Matei* (I. 1), trad. rom.: D. Feciorii, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic, 1994, p. 15: „Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viaţă atât de curată încât harul Duhului să fi ţinut locul Scripturilor în sufletele noastre. După cum Sfintele Scripturi sunt scrise cu cerneală, tot aşa ar fi trebuit ca şi inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul Sfânt."

lui Hristos sunt „limitele" dumnezeirii Sale. Numai Cuvântul poate depăşi, în Duhul, litera Scripturii, fără a o contrazice. El domneşte peste ziua Sabatului încă dinaintea instaurării legii. „Hristos nu se opune deloc materialităţii literei (precum exegeţii zişi liberali care refuză, de la Marion încoace, fragmentele judecate de către ei inconvenabile şi rău venite). El pune în chestiune autoritatea textului intangibil: sau mai curând, El deplasează centrul de greutate - centrul de autoritate, am putea spune - al textului însuşi către un dincolo sau dincoace al textului."[2]

Hristos este Cel prin care Scripturile s-au împlinit (Matei 26, 54). Prin urmare, fără a deveni ecoul acestui eveniment inaugural pentru istoria Bisericii, orice monument exegetic suferă de caducitate. Pentru a fi nu doar corectă, ci adevărată, interpretarea devine un act liturgic de umilinţă şi ucenicie. In aceasta, Hristos se arată din nou ca model, întrucât hrana Sa este voia Tatălui (loan 5, 33). Citind Scripturile în Templu, Hristos Se regăseşte pe Sine ca început şi Sfârşit al cuvintelor insuflate către profeţi. Sub formă de paradox, figura comprehensiunii ne aduce, inevitabil, la misterul cuadraturii cercului. „Cercul hermeneutic" reproduce raportul dintre parte şi întreg pe care Scripturile sfinte o întreţin cu istoria genezei şi a receptării lor. Redactate pe rând, carte după carte, Scripturile sunt citite - cel puţin în tradiţia Bisericii - ca un întreg ivit din mariajul lui Dumnezeu cu istoria. Cuvântul nevăzut se naşte din membrana amniotică a Duhului. Hristos nu vorbeşte despre Sine decât pentru a-L

[2] Jean-Luc Marion, „Le Verbe et le texte", *Resurrection* (Paris) 46 (1975), p. 65.

descoperi pe Tatăl. Sensul lumii este revelat în conversaţia perihoretică a Tatălui cu Fiul, ai cărei martori suntem, în Duhul. Pe lângă gramatica liturgică a lecturii, descoperim aici sintaxa trinitară a comprehensiunii Scripturii. Tâlcuitorul inspirat este, literalmente, un ins graţiat şi condus dinspre tărâmul umbros al literei către sfera înseninată a recunoaşterilor ultime. în acest sens, exegetul rămas ucenic al Cuvântului nu are complexul modern al originalităţii. Angoasa în faţa inautenticităţii nu-l ameninţă decât pe cel care crede că temporalitatea degradează ontologic valoarea Scripturii. Nu este însă cazul Părinţilor Biserici pentru care originalitatea este doar un exerciţiu de fidelitate. In cuvintele Sf. Augustin, *„in vetere novus latet et in novo vetus patef (Quaest. in Hept.* 2, 73).
Scriptura nu se dezleagă printr-o pidosnică ispitire a tâlcuitorului, ci în urma unei prealabile invocări. „Străluceşte în inimile noastre, Hristoase Dumnezeule, lumina cea neînserată a cunoştinţei Dumnezeirii Tale, şi deschide ochii noştri spre cunoaşterea evanghelicelor Tale propovăduiri..." Prezenţa Cuvântului veşnic în cuvintele Scripturii revelează adâncimi imemoriale. Actul împărtăşirii constă în această consumaţie a Cuvântului întrupat. în Euharistie, Cuvântul este prezent în chip substanţial şi de aceea cuminecarea se însoţeşte cu tăcerea. Cuvântul din Scripturi are o prezenţă iconică, precedând şi urmând evenimentului comunierii euharistice. Atât în actul ruminaţiei, cât şi în taina Euharistiei, fără invocarea Duhului - adică în absenţa epiclezei - nu se poate vorbi despre prefacere. Conversaţia nevăzută cu Logosul presărat în câmpul creaţiei şi pământul Scripturilor

seamănă cu arta grădinăritului. Euharistia este primăvara parfumată a grădinarului, care, precum trandafirul lui Angelus Silesius, creşte şi înfloreşte *ohne warum...* Grădinarul tâlcuitor de înţelesuri va fi fericit să adoarmă sub lumina lină de apus, a veşnicului „Soare al dreptăţii" (Maleahi 3, 20). Precum parfumul obţinut din esenţele tari, cunoaşterea care înfloreşte din nuntirea minţii noastre cu înţelepciunea Cuvântului se răspândeşte în spaţiu şi, mai ales, rezistă în timp. Tâlcuirea are o desfăşurare proprie, cu ritmuri dictate de gramatica liturgică şi sintaxa trinitară a cunoaşterii lui Dumnezeu. Orice punct de acumulare în graficul comprehensiunii reprezintă un pasaj de trecere al inteligenţei noastre paupere în „Şinele lărgit" al Cuvântului. Tălmăcind Cuvântul ne convertim propria minte la acele înţelesuri care, cândva, ni se păreau de prisos. Convertirea noastră la limba fără cuvinte a Cuvântului veşnic este inevitabil contagioasă. Suferind această febră în corpul unei comunităţi, contagiunea semantică are consecinţe mult mai profunde. Interpetând, noi traducem; transmiţând „noi înţelesuri" nu facem decât să sfinţim acel univers simbolic căruia - prin limbă, cultură sau tradiţie -îi aparţinem.

Generozitatea comunităţii iudaice între secolele lll-l (Î.Hr.) iar grija Bisericii creştine primare faţă de proiectul traducerii textului sacru sunt probe istorice care demonstrează suveranitatea Cuvântului lui Dumnezeu faţă de limbile mijite din ruinele turnului Babei. Evangheliştii nu s-au temut să traducă cuvintele lui lisus din aramaică într-o greacă *koine* lipsită de excelenţa literară a dialectului atic. Nu materialitatea silabelor este ceea ce dă greutate

cuvintelor Domnului, ci suflarea Duhului. Cuvântul menţine nu doar unitatea Vechiului şi Noului Testament, ci şi posibilitatea comunicării prin intermediul limbilor dezbinate, „nici una fără înţelesul ei" (I Corinteni 14, 10).
Are Scriptura un text original la care exegeţii pot face un ultim recurs? Dincolo de controversele istorice care privesc tradiţia manuscriselor ebraice şi greceşti, rămâne evidenţa originii anistorice a *sensului* (înţeles aici ca *logos)* transcendental al Scripturii. Traducerea Scripturii este nu doar o posibilitate, cât mai ales o sarcină universală fundamentată pe două realităţi: *(i)* transparenţa iconică a cuvintelor în raport cu Verbul ipostatic; *{ii)* nelimitarea semantică a Verbului originar. în practica interpretării, această disponibilitate a Scripturii se mişcă între doi poli. Acelaşi principiu formal (interpretare fără limite) coordonează două atitudini fundamental contrare: (a) poziţia adoptată - de la Origen, Grigorie de Nyssa şi Evagrie Ponticul până la Maxim Mărturistitorul - de către ucenicii alegoriei şi ai lecturii duhovniceşti, bazată pe efortul ascetic al minţii de a decela înţelesul originar şi eshatologic al Scripturii; *(b)* poziţia asumată de autorii moderni care justifică delirul subiectivist al interpretării, favorizat de conflictul deschis între limitele textualităţii scripturistice şi imaginaţia necenzurată a interpretului.[3]

[5] Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, asceza despătimirii ţinteşte către o „viată străvezie şi strălucită", în a cărei transparenţă iconică şi Cuvântul poate apărea „clar şi luminos" (Cf. „Capete gnostice", §12, §14 în *Filocaliavo\ 2,* trad. rom.: D. Stăniloae, Bucureşti, Harisma, 1993, p.185, 186). Relaţia de corespondenţă mutuală între chip şi Arhetip este decisivă pentru interpretarea Scripturii. Ascuns în Scriptură, Cuvântul se descoperă „fiecăruia după măsura puterii lui" de înţelegere *(ibidem.,* p. 189).

In primul caz, tâlcuitorul se lasă „născut prin Cuvântul adevărului" *{Iacov* 1, 18) şi va fi astfel iniţiat în geografia simbolică a Scripturii. în al doilea caz, exegetul refuză excursia mistagogică şi descoperă „infinitul rău" al suprafeţei; interpretarea sa nu mai are nici reguli gramaticale (fixate prin Liturghie), nici reguli sintactice (exprimate în dogme), în faţa celui dintâi, Scriptura îşi dă Cuvântul. Pentru scepticul plin de îndrăzneală, „înţelepciunea cea de multe feluri" *{Efeseni* 3, 10) va prefera să tacă.

IUBIREA SAU DESPRE
PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS
STATUS QUAESTIONES

Tema depășirii limitelor metafizicii moderne - cea care se face responsabilă de transformarea contemplaţiei lui Dumnezeu într-un banal „obiect de studiu" universitar - reprezintă una din marile încercări ale gândirii contemporane. Aceast proiect al depășirii a fost stimulat de redescoperirea rădăcinilor patristice ale teologiei creştine, mai cu seamnă a teologiei trinitare şi a antropologiei apofatice a Părinţilor greci. în fundalul acestor preocupări se află două mari teme de intensă dezbatere pentru filozofia continentală a secolului XX: intersubiectivitatea (Husserl) şi omul, definit ca proiect (Heidegger) sau mister (G. Marcel) al existenţei. Redefinirea persoanei umane ca fiinţă ec-statică sau relaţională a oferit multor teologi creştini prilejul unei noi meditaţii asupra condiţiei apofatice a omului, chemat la veşnica comuniune cu Treimea dumnezieascâ şi sfântă.

CH. YANNARAS: O CRITICĂ

Poate cea mai temerară încercare de reformulare a gândirii teologice în direcţia apofatismului aparţine lui Christos Yannaras. Efortul profesorului atenian de a gândi

implicaţiile discursului heideggerian despre „constituţia onto-teologică a metafizicii" într-o sintaxă convergentă cu teologia patristică rămâne aproape singular în teologia contemporană ortodoxă. Poziţia lui Ch. Yannaras este expusă sub formă de rezumat în cartea intitulată „Heidegger şi Areopagitul."[1] Tezele acestui volum au fost ulterior rafinate în lucrarea majoră intitulată „Persoană şi eros". Yannaras îşi începe demersul prin a se întreba asupra limitelor discursului teologic, adoptând din start paradigma apofatismului răsăritean (i.e., „refuzul de a epuiza adevărul prin interpretarea simbolic-iconologică a formulărilor sale"[2]). Chiar de la început, teza lui Yannaras suferă totuşi din pricina a două slăbiciuni de fond: 1.) o documentaţie istorică insuficientă şi selectivă în raport cu rezultatele cercetării istorice şi filozofice contemporane; aceasta rezultă, prin omisiuni deliberate, într-o compoziţie literară cu ton resentimentar; 2.) o interpretare reducţionistă a discursului nietzscheean şi heideggerian cu privire la tradiţia teologică apuseană. Vom încerca, în această ordine, să semnalăm principalele teme puse în discuţie de Ch. Yannaras, precum şi dificultăţile pe care acesta le poate întîmpina la o lectură mai atentă.

Dorinţa lui Yannaras este aceea de-a pune mai întâi un diagnostic teologic nihilismului modern. Plecînd de la acest

' Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul,* trad. rom.: Ş. Tanaşoca, Bucureşti, Ed. Anastasia, 1996. La baza acestui volumen se află o lucrare mai veche: *De l'absence et l'inconnaissance de Dieu apres Ies ecrits areopagitiques et Martin Heidegger,* trad. fr.: J. Touraille, Paris, 1971.

[2] Christos Yannaras, *op. cit.,* p. 9-l0, n. 4.

verdict, el propune un alt model de interpretare a revelaţiei biblice filtrată prin geniul teologic şi spiritual al Părinţilor greci (de la Capadocieni, trecînd prin Dionisie Areopagitul şi Maxim Mărturisitorul până la Sf. Grigorie Palama). în final, Yannaras ne invită să celebrăm sensul liturgic al unei paradoxale „teologii a necunoaşterii" lui Dumnezeu: „mare este Domnul şi lăudat foarte şi măreţia Lui *nu are sfârşit'* (Psalm 144, 3). In prima parte a cărţii, Yannaras aminteşte, într-un mod destul de aproximativ, etapele istorice ale evoluţiei conştiinţei europene către forma mentală a nihilismului modern, care ar furniza materialul pentru o „teologie a absenţei" lui Dumnezeu. Un punct de congruenţă între Ch. Yannaras şi J.-L. Marion[3] apare mai cu seamă în contextul interpretării tuturor definiţiilor date lui Dumnezeu în tradiţia onto-teologică occidentală drept „idoli mentali" (Grigorie de Nyssa). în verdictul iconoclast al lui Fr. Nietzsche şi M. Heidegger, aceşti idoli au rămas neînlocuiţi cu un alt adevăr.[4] Lipsit de precauţii metodologice şi refuzînd demonstraţia pe texte, Yannaras ajunge să culpabilizeze cu vehemenţă o întreagă tradiţie creştină difuzată şi păstrată în Europa occidentală pe diferite straturi de profunzime. Spre deosebire de Yannaras, credem că în linii mari, până către a doua jumătate secolului al Xlll-lea, creştinismul occidental a interiorizat - cu accentele sale specifice - *toate* exigenţele spirituale prescrise de tradiţia răsăriteană. Yannaras vrea să împingă cenzura mult mai adânc, tratând cu aceeaşi măsură

' J.-L. Marion, *Idol şi distantă,* Bucureşti, Ed. Humanitas, 2005 (în pregătire).

′ Yannaras, op. cit., p. 9.

istoria teologiei occidentale de la Augustin până la scolastica barocă târzie. Yannaras distinge între un „apofatism al esenţei" pract,K5at de „corifeii raţionalismului scolastic"[5] - care recunosc incognoscibilitatea naturii divine - şi un „apofatism al persoanei" - „caracteristic pentru gândirea creştină a Răsăritului grecesc"[1], care admite că orice cunoaştere „nu se limitează la cunoaşterea intelectuală, ci este un fapt existenţial integral care presupune conlucrarea mai multor facultăţi distincte (senzitivă, critică, abstractivă, reductivă, imaginativă, afectivă, intuitivă, perceptivă)."[7] Această disjuncţie facilă îl face pe Yannaras să afirme că „apofatismul esenţialist" al lui Augustin sau Toma d'Aquino nu ne adresează o invitaţie la poetica doxologică atât de specifică tradiţiei răsăritene. Asemenea judecăţi sunt dublate cu alte aprecieri riscante la adresa marilor mistici ai Occidentului (e.g., Bernard de Clairvaux, Guiliaume de Saint-Thierry, Tereza de Avilla sau loan al Crucii). întreaga serie de sfinţi ai Occidentului este blamată ca un produs al unei psihologii devoţionale căreia i-ar scăpa miza relaţiei apofatice cu Dumnezeu.[8] Dacă Occidentul a adoptat un apofatism esenţialist, recunoscând diferenţa ontologică între Dumnezeu şi creaţie, aceasta se datorează în primul rând contribuţiei Părinţilor Capadocieni, constrînşi să adopte un „pesimism gnoseologic" (VI. Lossky) destul de radical în controversa cu Eunomie (sec IV.) Apoi sunt

[s] *Ibidem.,* p. 20.
[6] *Ibidem.,* p. 21.
[7] *Ibidem.,* p. 22
[8] *Ibidem.,* p. 23, n. 1.

tendenţioase afirmaţiile cu privire la figurile importante ale teologiei latine - Augustin, Toma d'Aquino sau Bonaventura. Nicăeri în scrierile lor nu putem găsi o minimalizare a „contextului existenţial" al cunoaşterii teologice. Mai mult decât sunt gata s-o recunoască epigonii săi moderni, sfinţii Bisericii apusene au subscris la îndemnul apostolic: „Vedeţi dar ca din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credinţă." (Iacov 2, 24)

SURSELE IDOLATRIEI CONCEPTUALE

Prin urmare, „apofatismul personalist" pe care Yannaras îl atribuie Părinţilor greci *presupune* iar *nu exclude* „apofatismul esenţialist" profesat de occidentali. Părinţii greci au considerat, fără excepţie, că natura Dumnezeirii este incognoscibilă pentru orice facultate de cunoaştere umană, „infinit distanţată"[9] de increatul naturii divine. Nici un context existenţial nu poate oferi cunoaşterea *naturii* lui Dumnezeu. Faptul că Yannaras deduce din postulatele apofatismului esenţialist (i.e., recunoaşterea imposibilităţii cunoaşterii *naturii* divine) existenţa fie şi germinală a unui agnosticism letal ni se pare, de departe, un abuz hermeneutic. Urmînd generalităţilor extrase din analiza aplicată de Heidegger istoriei gândirii occidentale, Yannafas nu distinge cu precizie momentul de criză şi chiar ruptură în tradiţia teologică a

[5] Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica* I, trad. rom.: D. Feciorii, Bucureşti, Ed. Scripta, 1993, p. 40.

creştinismului occidental. Intenţia demonstraţiei sale ar putea sugera însă o altă cronologie.
Prima marcă a derivei este atestată de un nou stil apologetic practicat de teologii scolastici, convinşi de imperativul concilierii raţiunii cu exigenţele credinţei. Apare atunci invitaţia la dialectică, rezumată de pariul „dublului adevăr" la care Toma d'Aquino (sec. XIII) s-a supus, încercând să demonstraze pe bază silogistică - independent de revelaţia scripturistică - obiectivitatea existenţei lui Dumnezeu. Lipsită de o hermeneutică a iubirii, această demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu (înţeles ca „prim motor" sau „cauză eficientă" a lumii) este o pură vanitate. Despre acest Dumnezeu, Heidegger avea dreptate să spună că nu poate primi jertfe sau rugăciuni. în sfârşit, apariţia teoriei univocităţii la Duns Scotus (sec. XIV) se adaugă acestei turnuri raţionaliste; teologhisirea din Scripturi şi chiar doctrina analogiei fiinţei (care sugerează universalitatea revelaţiei lui Dumnezeu în Scriptură şi în creaţie) îşi pierde treptat creditul. Subiectul judecăţilor teologice are acelaşi statut cu subiectul unor judecăţi de ordin matematic. Diferenţa dintre teologie şi cosmologie nu mai poate fi stabilită; „subiectul Dumnezeu" este ancorat în masa de adevăruri prepoziţionale tematizate de raţiune. Revoluţia scotistă schiţează deja condiţiile de posibilitate ale agnosticismului deist, denunţat de Immanuel Kant în prima sa *Critică.*
Agnosticismul şi relativismul epistemologic nu puteau să apară decât într-un context secular modelat de cel puţin doi vectori: a) intenţia de demonstrare a existenţei lui Dumnezeu prin exerciţiul raţiunii separată de conţinutul existenţial

al credinţei, care implică considerarea economiei divine a mântuirii prin relaţia cu Scripturile şi cu liturghia Bisericii; *b)* acceptarea predicaţiei univoce (fiinţa sau existenţa devine un atribut calitativ identic pentru orice subiect logic al unei propoziţii. *Pace* Yannaras, acest agnosticism nu are nimic de a face cu „apofatismul esenţialist" specific teologiei creştine, de la Irineu al Lyonului la Duns Scotus. A acuza tradiţia occidentală de „intelectualism" pare mult prea comod în contextul în care aceleaşi reproşuri s-au făcut unor importante figuri ale teologiei bizantine (e.g., Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, loan Damaschinul). Sfinţii Părinţi răsăriteni s-au angajat într-o propedeutică de tip *filozofic,* definind în limbajul gândirii greceşti presupoziţiile ontologice şi aspiraţiile metafizice ale dogmelor Revelaţiei. Spre deosebire de *teologii universitari* occidentali, autorii patristici nu s-au temut să răstignească *logos-u* filozofiei prin uzul sistematic al paradoxului (I Corinteni 1, 20-24).

Ei au arătat adevăratul sit hermeneutic al teologiei, al revelaţiei şi cunoaşterii lui Dumnezeu: liturghia Bisericii. Teologul este ucenicul învăţătorului Hristos, după chipul celor doi străini aflaţi în drum spre Emaus: „şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii, Ie-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El. $i s-au apropiat de satul unde se duceau, iar El se făcea că merge mai departe. Dar ei îl rugau stăruitor, zicînd: Rămâi cu noi că este spre seară şi s-a plecat ziua. Si a intrat să rămână cu ei. Şi, cînd a stat împreună cu ei la masă, luînd El pâinea, a binecuvântat şi, frângând, Ie-a dat lor. Si s-au deschis ochii lor şi L-au

cunoscut; şi El s-a făcut nevăzut de ei. Şi au zis unul către altul: Oare, nu ardea în noi inima noastră, cînd ne vorbea pe cale şi cînd ne tâlcuia Scripturile?" (Luca 24, 27-32). Entuziasmul cu care Yannaras îmbrăţişează tezele lui Heidegger despre teologia creştină aruncă într-un con de umbră tocmai poetica doxologică a creaţiei - o sarcină de care atât Părinţii greci cât şi Părinţii latini ai primului mileniu s-au achitat, fără excepţie. Discreditând încercările *oricărei* „teologii naturale" de-a capta reverberaţiile cosmice prin care Dumnezeu Se face prezent în orizontul existenţial al omului(doctrina despre „logoi" a Sf. Maxim Mărturisitorul este o asemenea încercare), Yannaras pare să ignore zestrea propriei sale tradiţii. Gânditorul grec nu pare să evalueze cu suficient simţ critic riscurile discursului heideggerian pentru teologia creştină. Pot fi oare acceptate cu seninătate premisele ateismului metodologic al fenomenologiei Dase/n-ului[10]? Poate fi integrată într-un fel perspectiva heideggeriană care amână indefinit momentul deciziei hermeneutice care determină relaţia dintre om şi Dumnezeu (ori, în termeni generali, sacrul)? Yannaras acceptă însă neproblematic fenomenologia Dase/n-ului ca pe o descriere fidelă a situării existenţiale a omului lipsit de Dumnezeu şi fără nostalgia paradisului, într-o lume închisă, în care orizontul morţii este nedepăşit. în sfârşit, Yannaras supralicitează conexiunea dintre tematizarea heideggeriană a experienţei afective a

"' Yannaras, *op. cit.,* p. 55 : „acceptarea unei asemenea presupuneri nu înseamnă indiferenţă privitor la afirmarea sau negarea lui Dumnezeu, ci înseamnă respect faţă de limitele ce se pun gândirii ca gândire." J.-L. Marion rezistă acestei tentaţii; cf. *Dieu sans Vetre,* Paris, 1991, p. 56.

nimicului şi „apofatismul personalist" care refuză orice determinaţie de tip ontologic a Dumnezeirii. Cu greu s-ar putea găsi un termen comun de discuţie între reflecţia heideggeriană asupra nimicului şi dogma teologică a creaţiei *ex nihilo.* Sf. Maxim Mărturisitorul afirma că *nimicul nu* este un termen opus lui Dumnezeu întrucât fiinţa Lui „nu are nimic contrariu"." Totalitatea fiinţei create, dar şi absenţa ei (nimicul 'increat') nu pot fi, în nici un sens, comensurabile cu Dumnezeu „cel mai presus de fire".

CONVERGENŢE TEOLOGICE

Aceste impasuri nu compromit unele merite reale ale eseului lui Christos Yannaras. Ele pot fi puse în lumină printr-o comparaţie a operei sale cu gândirea teologică a lui J.-L. Marion[12] şi loan Zizioulas. Abisul apofatic relevat de caracterul ec-static (agapic sau erotic) al persoanei umane este tema care subîntinde un întreg proiect teologic „neopatristic". Ireductibilitatea persoanei la definiţiile substanţialiste ale scolasticii este marca antropologiei creştine. Opera lui J.-L. Marion" comportă câteva importante similarităţi cu

" Maxim Mărturisitorul, *Filocalia 2,* „Capete despre dragoste", III. §27, §29, trad. rom.: D. Stăniloae, Bucureşti, Ed. Harisma, 1993, p.102.

[12] Pentru o introducere generală în gândirea filozofului, vezi studiul-postfaţă la traducerea românească a volumului aici discutat: J.-L. Marion, *Crucea vizibilului,* trad. rom. şi postfaţă: M. Neamţu, prefaţă: loan I. Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2000, p. 137-l73.

" Relevanţa lui J.-L. Marion pentru problematica ortodoxă a fost mai întâi recunoscută în teologul grec Nikos Matsoukas, *Introducere în*

gândirea lui Ch. Yannaras. Ambii gânditori au relevat riscul folosirii corpusului areopagitic în sensul acreditării agnosticismului[M], subliniind natura iconică a limbajului doxologic[15], caracterul non-aristotelic (sau ne-metafizic) al cauzalităţii divine[16] şi ireductibilitatea apofatismului la stadiul simplei predicaţii negative.[17]

Caracterul relaţional al persoanei salvează apofatismul iconologic al Părinţilor de riscul agnosticismului. Mobilizată de iubire şi purificată prin asceză, cunoaşterea comportă acum un profund sens existenţial. Cunoaşterea singurului Dumnezeu în Hristos lisus, prin Duhul Sfânt, implică medierea eclezială şi experienţa catolicităţii. *Participarea* sau *comuniunea* eclezială este probabil cheia teologiei lui Yannaras, Marion şi Zizioulas. Pentru aceştia, viaţa liturgică şi euharistică întrupează toate exigenţele feologiei trinitare. Economia divină se manifestă şi este recapitulată în cadrul Liturghiei într-un act de supremă donaţie (Euharistia) oferită regelui creaţiei (omul). Comuniunea eclezială, care gravitează în jurul evenimentului euharistie, are ca scop „realizare istorică a *modului* de existenţă a lui Hristos."[18] însuşirea atributelor divino-umane ale Cuvântului întrupat reprezintă premisa cunoaşterii

gnoseologia ortodoxă, trad. rom.: M. Popa, Bucureşti, Ed. Bizantină, 1997, *passim.*

[14] Yannaras, *op. cit,* p.67-69.

[15] *Ibidem.,* p. 7l-72 *et passim;*

[16] *Ibidem.,* p. 78 sq.

" Ibidem., p. 83.

[la] *Ibidem.,* p. 116.

teologice a Dumnezeirii. Or, modul de existenţă prin exce-

lenţă al lui Hristos este iubirea. De aici, îndemnul apostolului Pavel: „Şi Hristos să Se sălăşluiască, prin credinţă, în inimile voastre, *înrădăcinaţi* şi *întemeiaţi fund* în iubire, ca să puteţi înţelege împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea, Şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca să vă umpleţi de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 1 7-l9). Fără iubire, a cărei figură perfectă este Crucea, cunoaşterea *Celuilalt* decade (prin speculaţie intelectuală sau delir afectiv) în idolatrie. în Sfânta Treime, diferenţa ipostatică este marcată prin relaţia de originare (agapică) a Fiului şi a Duhului dintru Tatăl. Nici natura Dumnezeirii, nici modul ipostatic de existenţă al Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh nu pot fi definite categorial. „Iubirea", deci, nu este aici un concept, nici măcar o categorie, ci doar o „icoană" ştearsă care ne transmite lumina Vieţii lui Dumnezeu. Numai într-un sens apofatic şi iconic putem spune că, atât pentru om, cât şi pentru Dumnezeu, iubirea devine principiul invididuării.[15] în planul revelaţiei imanente a Sfintei Treimi, întrucât Tatăl este „izvorul dumnezeirii" (Sf. Vasile cel Mare), se poate spune că „persoana" (ori ipostasul) are un statut privilegiat în raport cu „natura" (ori substanţa). Totuşi, cele două categorii nu trebuie izolate. „Natura" nu poate fi gândită niciodată separat de actul de comuniune perihoretică a persoanelor Treimii. Dacă vorbim despre o „esenţă

" J.-L. Marion, „Les deux volontes du Christ selon saint Maxime le Confesseur", *Resurrection* (Paris) 41 (1972), p. 65 (n. 45): „singurul termen univoc între Dumnezeu şi om nu ar putea fi decât Iubirea."

divină", aceasta nu poate fi tematizată decât în termenii consubstanţialităţii, realizată printr-o comuniune chenotică şi agapică.[20] „Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne întru el" (I loan 4, 16). Comentariul Sf. Simeon Noul Teolog confirmă această perspectivă: „iubirea nu este un simplu nume, ci fiinţa divină."[21]

SITUL LITURGIC AL TEOLOGIEI

Biserica este comunitatea divino-umană care oglindeşte constituţia donologică a Treimii. Cunoaşterea lui Dumnezeu este imposibilă fără revelaţia iubirii, adusă de Hristos în Duhul Sfânt. Vocaţia eclezială a persoanei propune un *primat al relaţiei* atestat deja în revelaţia trinitară a lui Dumnezeu: Tatăl îl naşte din veşnicie pe Fiul, iar Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi se odihneşte în Fiul. Aceste relaţii apofatice, care nu implică nici un raport de subordonare ontologică, constituie misterul comuniunii trinitare, sunt reflectate în viaţa eclezială. „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (loan 17,

[20] Pentru Heidegger *Da-sein* are experienţa lumii ca *Mit-sein,* o intuiţie dezvoltată pe larg de E. Levinas într-o îndrăzneaţă fenomenologie a iubirii, fiind corectată şi depăşită teologic de Zizioulas în faimosul eseu din 1985 intitulat *Fiinţa eclezială.*

[21] Simeon Noul Teolog, *Scrieri III* (Imne, Epistole şi Capitole), trad. rom. şi introducere: diac. loan I. Ică Jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2001, „Imnul 52", *intro.*

21). Pentru Marion, Zizioulas şi Yannaras, identitatea persoanei este garantată numai prin participarea omului la dinamica agapică şi euharistică a Treimii.

Pentru Zizioulas, limbajul ontologizant este marca unei gândiri metafizice care sfârşeşte prin a introduce categoria necesităţii „în" Dumnezeu. Or, Treimea nu poate întrupa decât definiţia libertăţii. Dumnezeu este dincolo de orice constrângere ontologică, iar această condiţie defineşte şi statura eshatologică a omului îndumnezeit. în plus, misterul apofatic al Treimii ne interzice să definim libertatea ca pe o „necesitate înţeleasă" (Spinoza). Mitropolitul loan de Pergamon crede, împreună cu Yannaras şi Marion, că fiinţa lui Dumnezeu „se identifică unui fapt de comuniune" înăuntrul căreia „iubirea nu este o consecinţă sau o proprietate a naturii divine, ci ceea ce constituie *substanţa* sa".[22] Refuzul categoriilor metafizicii permite acestor gânditori să identifice principiul teologic de unitate al Sfintei Treimi în iubirea donatoare a Tatălui.[2'] Fără această libertate nici viaţa Treimii, nici economia mântuirii n-ar putea fi subiectul contemplaţiei.

[22] loan Zizioulas, *Fiinţa eclesială,* Bucureşti, Ed. Bizantină, 1996, p. 39,41.

[21] *Ibidem., op. cit.,* p. 52. O întâmpinare critică a acestei poziţii aparţine diac. loan I. Ică jr., „Persoană şi/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană", *Persoană şi comuniune* („Prinos de cinstire părintelui Dumitru Stăniloae la împlinirea a 90 de ani"), Mitropolia Ardealului, Sibiu, 1993, p. 359-385. în concluzia studiului, autorul sugerează că „donologia" este o disciplină intermediară a gândirii teologice capabilă să medieze aporiile „esentialismului" şi „personalismului". J.-L. Marion este probabil cel dintâi autor care reuşeşte efectiv să gândească univocitatea iubirii ca principiu ultim al donaţiei.

în afara cunoaşterii revelate de Hristos în Scripturi, teologia cinsteşte dumnezeiasca Treime în tăcere.
Tradusă într-un plan antropologic, teologia lui Zizioulas recunoaşte urgenţa depăşirii viziunii metafizice asupra omului ca „animal raţional" ori „substanţă cugetătoare"; nici o determinare empirică nu poate epuiza dimensiunea iconică şi vocaţia teologică a persoanei umane. Urmând Sf. Maxim Mărturisitorul, Zizioulas afirmă tensiunea dintre „ipostasul biologic" (al morţii) şi „ipostasul eshatologic" (al învierii). Aceste două borne jalonează drumul umanităţii dintre momentul pierderii „asemănării" şi cel al infinitei şi permanentei redescoperiri a „chipului" divin. Dacă „ipostasul biologic" este dominat de contradicţii interne şi evocă o condiţie tragică, „ipostasul eclezial" îşi atinge plenitudinea numai în exerciţiul liber al *iubirii.* Dobândită prin renunţarea ascetică la dorinţele „omului vechi", urmată de aproprierea liturgică a harului botezului, iubirea nu reprezintă un act *(energeia)* separat al naturii oarbe, ci un mod de a fi *(tropos hyparxeos)* fundamental al persoanei restaurate întru Hristos. Iubirea, ca principiu de individuare, operează atât recentrarea teopatică a persoanei individuale cât şi unificarea comunităţii de oameni într-un orizont eshatologic.[24]

[M] O asemenea teologie a persoanei în comuniune nu se poate dispensa de comandamentele asceticismului tradiţional al Bisericii, aşa cum ne arată Ierom. Nicolae Saharov, *Iubesc, deci exist. O teologie a arhimandritului Sofronie,* trad. rom.: Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2004. Este important de spus că scrierile arhimandritului Sofronie Saharov au fost o importantă sursă de inspiraţie pentru teologia mitropolitului Ioan Zizioulas. Cele două personalităţi s-au cunoscut nemijlocit la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din Essex, Anglia.

Numai viaţa ascetică, liturgică şi euharistică poate zădărnici negativitatea entropică a „ipostasului biologic". Revelaţia modului de existenţă catolic (universal) şi apofatic (unic) este Hristos. El ne descoperă iubirea ca vehicul de realizare a comuniunii intratrinitare a Dumnezeirii. Trupul lui Hristos nu face decât să reflecte, mai cu seamă în Liturghie, acest mod divin de existenţă. Din acest punct de vedere, suntem obligaţi să vedem în Euharistie centrul cardiac al organismului eclezial.

IN TOTO

Angajarea gândirii teologice contemporane - de la şcoala greacă reprezentată de Christos Yannaras, loan Zizioulas, sau alţi teologi mai tineri, cum ar fi Nikolaos Ludovikos, până la şcoala franceză reprezentată de J.-L. Marion sau M. Henry - în direcţia unui discurs apofatic merită semnalată dintr-o dublă perspectivă. Este vorba, mai întâi, despre fructificarea pozitivă a provocărilor lansate de filozofia continentală a secolului XX. în era nihilismului fără întoarcere, abandonarea limbajului substanţialist şi obiectivant al teologiei metafizice în beneficiul unei interpretări personaliste a divino-umanului reprezintă pentru gândirea creştină o obligaţie acută.

Aproprierea contextului liturgic şi eclezial al teologiei reprezintă unica şansă de a evita tentaţiile idolatriei intelectuale sau afective în gândirea şi trăirea Revelaţiei. Această regăsire a apofatismului personalist nu poate fi completă

fără o înţelegere a exigenţelor practice - şi în primul rând liturgice-ale cunoaşterii teologice. Darul Evangheliei făcut acestor timpuri sărace este iubirea, întrupată comunitar şi celebrată liturgic în Biserica.
Acceptarea revelaţiei trinitare, care ne oferă în Duhul, prin Fiul, cunoaşterea Tatălui, ne obligă să privim iubirea în comuniune ca principiu unic de individuare a persoanei. Răspunsul dat chemării lui Dumnezeu coincide cu realizarea unicităţii apofatice a persoanei. Revelaţia catolicităţii persoanei coincide cu descoperirea unicităţii „sinelui" în economia restaurării creaţiei. Născută din vocaţia „iubirilor divine" şi replica „iubirilor umane", dialectica „epectazelor" rescrie mereu gramatica mistică a eshatologiei.

DIALOGUL LITURGIC ŞI SFÂNTA SCRIPTURĂ

„Citeşte şi din Evangheliile
cele dăruite de Dumnezeu,
spre cunoaşterea întregii lumi,
ca să iei merinde din puterea proniei Lui,
arătată în fiecare generaţie şi mintea ta să se scufunde
în cele minunate ale lui Dumnezeu"

Sf. ISAAC SIRUL

EDIŢIA JUBILIARĂ A BIBLIEI

Nu foarte multe generaţii au avut şansa de a fi contemporani cu un atât de important eveniment cum este publicarea unei noi ediţii a Bibliei. în ultimele decenii, s-au aflat în circulaţie două principale versiuni: cea publicată iniţial în anul 1944 de către Sfântul Sinod al BOR, sub îngrijirea şi cu traducerea parţială a Patriarhului Nicodim (care pentru textul Vechiului Testament a preluat versiunea lui V. Radu şi G. Galaction din 1938), respectiv Biblia intens folosită de cultele neoprotestante, tradusă în a doua decadă a secolului XX de Dumitru Cornilescu (teolog iniţial de confesiune ortodoxă). Ambele ediţii au fost tipărite în tiraje impresionante şi este foarte probabil ca şi astăzi ele să furnizeze materialul didactic şi catehetic de bază în toate şcolile sau academiile teologice de tradiţie ortodoxă. Până foarte recent, majoritatea familiilor de creştini români dispunea doar de aceste două versiuni - textul sinodal sau versiunea Cornilescu - deşi ambele sufereau de anacronism filologic

şi inconsistenţă teologică. La ce mă refer? în primul rând, la neputinţa multor credincioşi „de rând" (în Biserică, nu există probabil *decât* credincioşi „de rând") de a înţelege vocabularul arhaic atât al ediţiei Cornilescu, cât şi al ediţiei sinodale (uşor remaniată în ultimele decenii). Mai important însă, este vorba despre o inconsistenţă teologică rezultată - în traducerea sinodală cel puţin - din traducerea Vechiului Testament prin juxtapunerea versiunii ebraice standard (numită textul masoretic, folosită şi astăzi în cultul mozaic), respectiv a Septuagintei (tradusă în greceşte cu aproximativ două secole înainte de Hristos, şi folosită chiar de către redactorii Evangheliilor în referinţele lor la Legea lui Moise, la Psalmi şi Profeţi).
Ediţia jubiliară editată de Î.P.S. Bartolomeu Anania vine să corecteze aceste insuficienţe de principiu prin lectura comparatistă, vers cu vers, a textului Scripturii, cu scopul îndreptării stilistice şi a contextualizării teologice. Ediţia arhiepiscopului de Cluj restabileşte totodată autoritatea Septuagintei pe care întreaga tradiţie a Bisericii răsăritene - de la părinţii apostolici până la teologii neopatristici ai secolului XX - s-a rezemat. De acum înainte, orice traducere din Sfinţii Părinţi (mai ales cei de limbă greacă) va trebui să ţină cont de versiunea Î.P.S. Bartolomeu. Treptat, vor fi probabil accesibile şi texte de cult care ţin cont de această nouă versiune a Bibliei româneşti. Ni se va spune, poate, că toate acestea sunt merite mai ales din perspectiva breslei teologilor sau a cititorilor pasionaţi de fineţuri literare. Care este, pentru credincioşii simpli, marele câştig al acestei ediţii jubiliare?

Chiar şi la o privire fugară, beneficiile acestei monumentale întreprinderi se arată a fi numeroase. Mai întâi, această „diortosire" restabileşte un *principiu* fundamental faţă de care foarte mulţi teologi creştini au încă o inexplicabilă ezitare: Sfânta Scriptură - ea însăşi o traducere, în formatul grecesc acceptat de la începuturi de către Biserică - trebuie tradusă şi revizuită neîncetat pentru omul care trăieşte „sub vremi".[1] Fiecare efort de *traducere* este implicit un act de *transmitere a* comorii sacre a Bisericii şi un apel pentru a ne întoarce la izvoarele nesecate ale credinţei creştine. Este vorba, prin urmare, despre un act fondator: pe de o parte, limba vorbită şi scrisă a unui popor este botezată în focul Cuvântului lui Dumnezeu. Pe de altă parte, această nouă ediţie reprezintă extensia unui proiect misionar prin care Biserica vrea să facă Scriptura să vorbească, precum apostolii strânşi la Ierusalim în ziua Cincizecimii, pe limba tuturor, în cazul de faţă, între traducere şi îndreptare este greu de făcut diferenţa. Î.P.S. Bartolomeu se recunoaşte smerit ca un simplu „ostenitor" - sau chiar „pălmaş al Scripturii" - într-o tradiţie de „trei secole" care-i numără pe Serban Cantacuzino (1688), loan Bob (1795), Andrei Saguna (1858), autorii

' Acesta este gândul cu care echipa condusă de Cristian Bădiliţă a iniţiat recent (în cadrul unui program special al Colegiului Noua Europă) proiectul traducerii în limba română a *Septuagintei,* incluzând şi completând preţioasele comentarii ale ediţiei franceze (coordonată de Marguerite Harl, G. Dorrival şi M. Munnich). Pentru detalii, vezi interviul lui Alin Suciu cu Cristian Bădiliţă apărut în *Caiete silvaneV* (2003) 3-4, 66-67. De asemenea, Ştefan Colceriu, „O nouă traducere a *Bibliei", Caiete silvane\/* (2003) 3-4, 68-70. Prin *„Biblie"* autorul se referă, evident, *doar* la *Septuaginta,* a cărei traducere este programată în şase volume la editura Polirom.

ediţiei sinodale din 1914 (Bucureşti), Nicodim Munteanu, respectiv Vasile Radu şi Gala Galaction (care au lucrat împreună în perioada interbelică).
Pe lângă un cuvânt lămuritor de orientare generală, noua ediţie - într-un format grafic impecabil - beneficiază de importante şi concise introduceri istorice şi exegetice la cele mai importante cărţi ale Scripturii, redactate pe baza cercetărilor biblice contemporane. Aceste note introductive - o noutate în tradiţia ortodoxă din România - sunt continuate în subsolul aproape fiecărei pagini, unde Î.P.S. Bartolomeu oferă alte comentarii de natură filologică şi teologică, în cazul Vechiului Testament, cititorul va şti, de pildă, ceea ce adaugă textul masoretic în raport cu Septuaginta, va afla detalii istorice sau etimologia unor cuvinte ebraice aparent fără înţeles. La fel, nu puţine sunt referinţele la intepretarea unor importanţi Părinţi ai Bisericii la pasajele mai dificile ale Scripturii. Între autorii patristici, cele mai frecvente ocurenţe sunt Atanasie cel Mare, Ioan Gură de Aur, Augustin, Maxim Mărturisitorul sau Ioan Scărarul; la aceştia se adaugă şi insolite referinţe la autori moderni sau contemporani: F.M. Dostoievski, V. Voiculescu, T. Arghezi sau D. Stăniloae. Pe scurt, în formatul oferit de Arhiepiscopul Bartolomeu, Scriptura vine în mâinile cititorului cu şanse sporite de a depăşi dificultăţile de interpretare inerente lecturii. O bogată secţiune finală include concordanţa biblică pe teme ordonate alfabetic, un util tabel care indică unităţile de măsură şi monedele menţionate în Scripturi, alături de câteva hărţi color care ne dau o imagine despre geografia şi istoria vechiului Israel.

în toate acestea, este evident că Arhiepiscopul Bartolomeu a cumpănit în calitatea sa de literat, teolog şi păstor al Bisericii, fiind conştient de implicaţiile complexe ale distribuirii publice a Sfintei Scripturii în aceste vremuri - când foarte puţine lucruri legate de logica Cuvântului lui Dumnezeu mai sunt de la sine înţelese. Precum în Liturghia catehurnenilor, la ospăţul „onomastic" din înţelepciunea Sfintei Scripturi sunt invitaţi să participe toţi credincioşii, botezaţi sau nu. în formatul scris, rolul predicii explicative-ţinute în mod tradiţional după citirea Evangheliei - este preluat de notele infrapaginale, menite să arate care este înţelegerea pe care o oferă Biserica în lectura Scripturilor. Cu ajutorul lor, cititorul este invitat să înţeleagă că Scriptura îl vesteşte pe Hristos Cel răstignit şi înviat. De aici vine şi semnul Crucii pe coperta acestei Cărţi a cărţilor, pe care Arhiepiscopul Bartolomeu o numeşte inspirat „Biblioteca prin excelenţă" (p. 7). Editorul atrage în mod repetat atenţia asupra unui fapt de căpătâi: paginile Vechiului Testament se parcurg cel mai bine cu ochii celui care L-a cunoscut mai întâi pe Iisus Hristos. Ca un giulgiu textual, chipul lui Hristos este invizibil imprimat în cuvintele Scripturii (J.-L. Marion). Radiografiei îi corespunde aici, în lectura Scripturii, efortul de purificare lăuntrică şi rugăciunea neîncetată. Revelaţia chipului lui Hristos nu se produce la capătul unei practici arheologice sau al unei investigaţii critice. Numai o inteligenţă crucificată va descoperi „comoara ascunsă". Unitatea dintre Vechiul şi Noul Testament stă în cunoaşterea lui Iisus

Hristos ca „Domn şi Dumnezeu" (Ioan 20, 28). Această credinţă este la temelia recunoaşterii de către Biserică a unei suite de texte - tulburătoare şi greu de înţeles, altminteri - din Vechiul Testament.
Dacă ne-ar fi permisă o hiperbolă, am spune că istoria ereziilor dogmatice în sânul Bisericii creştine se hrăneşte din acest deficit de cunoaştere a „minţii lui Hristos". Nerecunoaşterea lui Hristos ca unic subiect al Revelaţiei a inaugurat istoria conflictelor de interpretare, şirul repetat de crize hermeneutice şi de inadaptări la revelaţia unitară al Cuvântului lui Dumnezeu. Numai revelaţia (deci apocalipsa) lui Hristos ca „Domn şi Stăpân" ne poate face să înţelegem fără rătăcire cuvintele vechilor Scripturi. în acest sens, putem spune că Biblia trebuie citită de la sfârşit (Noul Testament) către început (Vechiul Testament), într-o gradaţie conformă nivelului de maturitate duhovnicească a fiecărui credincios. Este firesc ca un începător să nu se folosească imediat de cărţi precum „Cântarea Cântărilor" - corespunzător treptei ultime din parcursul infinit al cunoaşterii lui Dumnezeu.
Este semnificativ faptul că Î.P.S. Bartolomeu a început această uriaşă muncă de traducere şi diortosire cu însăşi Evanghelia. Numai cu Hristos putem înţelege că, de fapt, „creştinismul nu este o religie a cărţii, ci a Cuvântului" (Henri de Lubac). Cunoaşterea acestui Cuvânt se ascunde şi se revelează în contemplarea raţiunii făpturilor şi a sfintelor Scripturi. Primii teologi ai tradiţiei creştine au văzut în Sfintele Scripturi unul dintre multiplele aspecte ale întrupării Cuvântului lui Dumnezeu (care se recapitulează şi se

consumă definitiv în Euharistie). Hippolit al Romei socotea Biserica drept matrice funciară a Scripturii. în relaţia cu Scripturile, rolul Fecioarei este preluat de Biserică *{Despre Hristos şi Antihrist* 61). Ştim apoi că stabilirea canonului Scripturii s-a făcut în comunităţile de tradiţie apostolică: fără această pecete însângerată, Biserica creştină n-ar mai propovădui pe Hristos Cel „după Scripturi" (recunoscut în Patima şi învierea Sa), ci ar trebui să inventeze - precum gnosticii - un Hristos subiectiv, imaginar, eonic, a cărui cunoaştere nu poate fi deschisă tuturor, ci doar unei elite de „emanaţi" sau „emancipaţi" (fie prin studiu filologic, fie prin revelaţii private). Cum altfel am putea înţelege rugăciunea Fiului: „Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului şi al pământului, că ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi de cei pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor. Aşa, Părinte, căci aşa a fost înaintea Ta, bunăvoinţa Ta." (Luca 10, 21)
Chiar atunci când nu este de influenţă gnostică, lectura subiectivistă a Scripturii dă naştere unor reprezentări arbitrare sau aberante ale proclamaţiei apostolice. Cei care „nu mai suferă învăţătură sănătoasă, îşi îngrămădesc învăţători ca să le răsfeţe auzul" (II Timotei 4, 3). Prin urmare, tipărirea şi traducerea Sfintei Scripturi în afara cadrului liturgic a Bisericii se rezumă la simpla transmitere a unui text lipsit de transparenţă către un auditoriu confuz, neinstruit, lipsit de o catehizare adecvată, ispitit de duhul acestui veac să-şi formeze ideologii personale pentru ca să creadă *toujours ă sa fagon.* Deşi Biblia continuă să fie un *best-seller* pe piaţa de carte internaţională, cu greu s-ar putea spune că ucenicii ortodoxiei prisosesc, ori că unitatea

creştinilor s-a întărit pe măsura acestei prolificităţi tipografice. Dimpotrivă, „toţi caută spre ale lor, nu spre ale lui Hristos" (Filipeni 2, 21). întrucât *textul* scripturistic nu furnizează niciodată evidenţe, ci este doar *pretext* pentru diverse interpretări, lectura Scripturii funcţionează în Biserică cu unica „ipoteză": că „Iisus este Hristos" (Fapte 18, 28). în prologul scrierii sale împotriva maniheilor, Fericitul Augustin a mers atât de departe încât să declare că n-ar fi crezut Evanghelia dacă ea n-ar fi avut autoritatea Bisericii *('Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoverat auctoritas').* Biserica învaţă că Hristos este „început şi sfârşit" (Apocalipsa 1, 8) în tot ceea ce Scriptura jertfeşte înţelegerii noastre.

Deloc întâmplător, Sfânta Scriptură este venerată de credincioşii ortodocşi precum o icoană: la intrarea în biserică, aceştia sărută Evanghelia aşezată, alături de icoana praznicului, pe stativul din faţa altarului. în timpul citirii pericopei - la Liturghie - foarte mulţi creştini, în semn de cinstire, îngenunchează. Biserica propune credincioşilor o lectură inspirată, în duh de rugăciune, precedată de un solemn ritual liturgic care pregăteşte întâlnirea cu Evanghelia. La intrarea (de cele mai multe ori în procesiune) cu Tetraevangheliarul ţinut în braţe de preot, diaconul vesteşte: „înţelepciune. Drepţi!" (nu „cu înţelepciune"!), iar înaintea citirii epistolei apostolului şi a Evangheliei propriu-zise invocarea „înţelepciunii" se repetă. Aceasta este hermeneutica Bisericii ortodoxe. Ea corectează derapajul subiectivist în lectura Scripturii, subliniind că „nu ne propovăduim pe noi înşine, ci pe Hristos Iisus Domnul" (II Corinteni 4, 4). Nici o

Evanghelie nu este vestită ca un manifest auctorial; Evanghelia nu este „a lui", ci *după* (sau „conform lui", în greceşte *„kata")* Matei, Marcu, Luca sau loan. Această idee este confirmată atunci când citeţul - la fel ca toţi Sfinţii Părinţi ai Bisericii - nu dă referinţe exacte la capitolul şi versetele parcurse în lectură publică (aşa cum se procedează în bisericile protestante). Este încă un semn că, din oricare Evanghelie s-ar face citirea, se vesteşte de fapt o singură Evanghelie. Cel care se propovăduieşte nu este un autor oarecare, ci Mântuitorul lumii, „înţelepciunea *{sophia)* şi puterea *{dynamis)* lui Dumnezeu" (I Corinteni 1, 24).

REABILITAREA LECŢIONARULUI

Pentru a întări această „regulă de adevăr" (după expresia lui Irineu al Lyonului) în lectura Scripturii, cred că o viitoare ediţie a Bibliei poate beneficia de câteva îmbunătăţiri. Pentru a împlini scopul nobil al prezentei ediţii sinodale, singurul lucru care lipseşte este *lecţionarul.*[2] Redus în dimensiuni, acest veritabil manual liturgic de lectură a Sfintei Scripturi este folosit în mod curent, în Biserica ortodoxă cel puţin, aproape numai de către preoţi. Lecţionarul cuprinde indicaţiile privitoare la lectura zilnică a Scripturii în cuprinsul slujbelor Bisericii (vecernia la marile praznice, dar mai ales utrenia şi dumnezeiasca Liturghie). Cititorul

[2] Pledoaria făcută în acest articol n-a rămas fără răspuns. Ultima ediţie a versiunii Bartolomeu Valeriu Anania include lecţionarul.

poate afla, de pildă, că la slujba de seară dinaintea praznicului Naşterii Domnului se citesc textele profetice din Geneză (1,l-l 3), Numeri (24, 2-3. 5-9. 1 7-l8), Miheia (4, 6-7; 5, 2-3), Isaia (7, 10-l6; 8, l-4. 9-l0; 9, 6-7; 11, l-l0), Ieremia (3, 35-4, 4) şi Daniel (2, 3l-36. 44-45). Sunt aşazisele texte mesianice care ne oferă cheia înţelegerii propovăduirii lui Hristos „după Scripturi".

Relaţia specială între „tipurile" (prefigurările) din Vechiul Testament şi realizările (sau împlinirile) din Noul Testament este proprie aproape fiecărei lecturi. Cititorii sunt familiarizaţi cu relaţia de consecuţie şi complementaritate între „apostolul zilei" (extras îndeobşte din epistolele pauline care sunt şi cele mai vechi documente creştine) şi, respectiv, Evanghelie. Se ştie poate mai puţin faptul că, în cazul lecturii apostolului, diaconul sau citeţul rosteşte mai înainte un „prochimen" (pe unul din cele opt glasuri bisericeşti) fiind urmat în general de două „stihuri" (sau versuri) extrase din Vechiul Testament (în general din cartea Psalmilor), plus un triplu „aliluia" (în traducere: „lăudat să fie Domnul").[3]

Această relaţie între „tip" - care exprimă o speranţă şi

' Prochimenul (prezent deja în manuscrisele liturgice din secolul IX) sublinează încă o dată constituţia teodramatică a Liturghiei. Dialogul între preot şi credincioşi imită dialogul între Fiul, care se roagă, şi Tatăl, care binecuvintează. Cu excepţia unor perioade liturgice speciale (e.g.: Marele Post), în fiecare zi liturgică se cântă un prochimen fie în cinstea învierii Domnului (duminica), a îngerilor (lunea), a Sf. Ioan Botezătorul (marţea), a Maicii Domnului (miercurea), a apostolilor (joia), a Sfintei Cruci (vinerea) sau a celor adormiţi (sâmbăta). Prochimenele se cântă la vecernia marilor sărbători, înaintea citirilor din Vechiul Testament, ori la utrenie, înainte de „Evanghelia dimineţii".

deschide un orizont - şi realizarea sa istorică sau eshatologică reprezintă principala cheie hermeneutică oferită de lecţionar.
Exerciţiul lecturii tipologice (în care cititorul converteşte retrospectiv totul la Hristos, în lumina Patimii şi a învierii Sale) ar fi, deci, primul merit al publicării lecţionarului într-un apendice al Bibliei. Valoarea lecţionarului este mult mai mare decât hărţile sau tabelele cu unităţi de măsură luate laolaltă. Lecţionarul oferă cititorului laic şansa de a fi solidar cu ritmul liturgic al Bisericii chiar dacă nu are posibilitatea fizică de a participa zilnic la slujbele acesteia, în al doilea rând, lecţionarul încurajează cititorul la o abordare în spirit patristic a Scripturii, situând textul sfânt în punctul său de origine (i.e.: Biserica). Acest act de reparaţie poate fi făcut în două moduri: cel mai rapid (şi mai uşor de realizat tehnic) ar fi includerea lecţionarului într-o anexă, care va cuprinde lista lecturilor scripturistice pentru fiecare zi liturgică a Bisericii ortodoxe (nu doar a duminicilor şi a marilor sărbători). Un al doilea procedeu ar putea relua frumoasa tradiţie a manuscriselor vechi, în care copiştii aveau datoria de a însemna pe marginea fiecărei pericope evanghelice data citirii acesteia şi numele praznicului corespunzător. în locul sistemului modern de trimiteri, necunoscut Părinţilor Bisericii, s-ar putea introduce aceste indicaţii cu caracter liturgic, care ar oferi cititorului posibilitatea de a corela citirea Cuvântului lui Dumnezeu în Liturghia Bisericii cu ipostaza de cititor privat al Scripturii - o situaţie încă inedită pentru foarte mulţi ortodocşi.

Atunci când au fost însărcinaţi cu traducerea Bibliei în slavonă, sfinţii Chirii şi Metodie au decis să traducă în prima instanţă doar acele pericope din Evanghelie *(Aprakos)* şi fragmente din scrierile apostolice care urmau să fie citite în Biserică. Consultarea unor manuscrise chiar târzii nu conduce decât către concluzii similare: *Codex Macedonianus* (add. 6594, mss. la Universitatea din Cambridge, sec. IX-X) are înaintea primului vers din Evanghelia după Matei o indicaţie clară: „duminica Sfinţilor Părinţi dinaintea Naşterii Domnului".[4] Această stare de fapte arată intima legătură între tradiţie şi Scriptură, precum şi suprapunerea acestora cu viaţa Bisericii creştine în toată suflarea ei. Secole la rând, Scriptura n-a fost propovăduită credincioşilor şi necredincioşilor decât în viu grai, de la amvon. Această vestire a Cuvântului lui Dumnezeu a fost tâlcuită, mai ales în mănăstiri, în acord cu tradiţia Părinţilor purtători de Duh. Vastele posibilităţi tehnice de astăzi ar permite nu doar indicarea zilelor liturgice corespunzătoare diferitelor lecturi scripturistice, ci chiar ilustrarea lor iconică (pentru marile sărbători). S-ar obţine astfel un dublu registru referenţial (prin text şi imagine) care ar mijloci mult mai eficace procesul de identificare a Scripturii nu cu un simplu vestigiu al trecutului, ci cu eterna veste bună a Bisericii.

Introducerea lecţionarului ar reprezenta un pas fundamental pentru redescoperirea unităţii între Scriptură şi liturghie, între teologie şi rugăciune. Doar aflaţi pe această

" Datorez această referinţă dlui Krastu Banev (Trinity College, Cambridge).

punte de echilibru dogmatic creştinii pot dobândi conştiinţa apartenenţei lor la o comunitate mărturisitoare a aceluiaşi Crez şi botez. Altminteri, Scriptura despărţită de cadrul referenţial al liturghiei Bisericii conţine o sumă indefinită de enigme şi contradicţii care nu pot fi rezolvate de exegeze strict punctuale. întâlnindu-se cu un mare dregător din Etiopia, care citea din cartea lui Isaia, apostolul Filip s-a mirat şi l-a întrebat: „«înţelegi tu oare ce citeşti? » Iar el a zis: «Cum aş putea-o, dacă nu mă va călăuzi cineva?»" (Fapte 8, 30-31). în cazul tradiţiei ortodoxe, vocea Bisericii iar nu impresiile personale funcţionează ca argument de autoritate. Pentru creştini, magisteriul suprem la Bisericii îl reprezintă predania sfinţilor.

Lectura Bibliei nu se poate dispensa de schema tipologică fixată în lecţionarul Bisericii şi, respectiv, cu mărturia Sfinţilor Părinţi - a căror imensă operă exegetică la Vechiul Testament ar putea fi abia reflectată în câteva zeci de volume (proiect în curs de realizare în America la editura *InterVarsity Press).* Atât lecţionarul, cât şi patristica propun o lectură integratoare şi totalizatoare a Scripturii. La antipozii acestei abordări se află lectura fragmentară ori selectivă. Cel mai supărător exemplu de falsă relaţie cu Scriptura îl reprezintă vânătoarea de versete sau pseudo-alegoria numerologică pe capitole (speculînd o diviziune introdusă abia în secolul XIII în Occident, inexistentă ca atare în vechile manuscrise). Aceste abordări nu pot să inspire decât o percepţie sectară sau magică a Scripturii. Apelul la verset este vicios atunci când cititorul neglijează contextul şi tradiţia receptării. Timp de două milenii,

creştini cu Scriptura în mână au putut justifica chiar totul. Biserica impune însă exigenţe suplimentare faţă de cunoaşterea despuiată a textului biblic. în citirea Scripturii, avem nevoie de tiparele tradiţiei şi de rugăciunea „în Duh şi Adevăr". Urmând lecţionarul şi canonul patristic, credincioşii ortodocşii vor putea renunţa să pescuiască citate „anti-baptiste" sau „anti-penticostale" (transformând memoria Scripturii într-un rezervor de ticuri mintale). Urmând calea Părinţilor duhovniceşti, ei vor practica o exegeză teologică ancorată în etosul sfinţeniei. Numai insuflarea Duhului ne oferă „perspectiva inversă" în care Scriptura, precum un iconostas vertical, se doreşte privită.

SITUL ECLEZIAL AL INTERPRETĂRII

Spre deosebire de Biserica rusească (care foloseşte slavona veche) sau cea elină (care foloseşte în cult limba greacă bizantină), Biserica Ortodoxă Română are înţelepciunea de a propovădui Cuvântul lui Dumnezeu, atât la slujbe cât şi din Scripturi, într-o limbă pe înţelesul tuturor. Totuşi, gheara tăioasă a regimului ateist şi-a lăsat amprenta asupra educaţiei noastre. în plus, după cinci decenii comuniste, postmodernismul ne îmbie astăzi cu evanghelia relativismului. în acest context, cele câteva „ore de religie" obligatorii pentru şcolari nu cred că sunt mai mult decât o provocare indirectă pentru părinţii care mai nutresc, cumva, nostalgia paradisului. Nevoia de catehizare a credincioşilor este probată de succesul predicatorilor neoprotestanţi şi al

„liderilor spirituali" New Age. Drept răspuns, o predică săptămânală nu ar putea fi deloc suficientă pentru creştinii aflaţi sub un permanent *Blitzkrieg* mediatic. La fel, publicarea unor modeste manuale teologice pentru profesori şi elevi nu poate suplini urgenţa iniţierii în labirintul biblic şi liturgic al vieţii creştine. Fără îndoială, noua ediţie jubiliară a Bibliei avansează deja mijloace importante pentru familiarizarea credinciosului ortodox cu universul Scripturii. Firesc ar fi ca după acest prim pas să urmeze alte câteva gesturi de normalizare a conştiinţei noastre ecleziale. Am pledat în acest articol pentru recuperarea normelor liturgice de interpretare a Scripturii. O recoltă mai bogată a izvoarelor patristice ar putea restitui pierduta intimitate dintre tradiţie, Biserică şi Scriptură. în final, aş mai adăuga o sugestie.

Urmînd spiritul de solidarizare a vieţii liturgice cu instrucţia duhovnicească şi teologică a credincioşilor Bisericii ortodoxe, s-ar cuveni reabilitarea „şcolii duminicale" pentru creştinii adulţi care simt nevoia unui *dialog* pe teme legate de credinţă şi cunoaştere. Deocamdată, în Biserică, laicul nu are nici un prilej de a fi angajat într-un dialog viu şi real, pe temele credinţei, cu slujitorii altarului. Câţi tineri mai sunt dispuşi astăzi să asiste docil la monologul moralist al predicii duminicale? După secole la rândul în care pastoraţia s-a făcut pentru oameni lipsiţi în covârşitoarea lor majoritate de orice vigilenţă critică, pasivitatea totală la care reţeta ortodoxă îi condamnă pe credincioşii Bisericii nu poate stârni, printre noile generaţii, decât indignare şi revoltă. Păstorii Bisericii trebuie să redescopere cu urgenţă

discursul dialogic şi dramatic, pentru a vorbi nu atât cu sfinţii de pe pereţi, ci cu păcătoşii din naos. Ritualismul - adică mistagogia degradată la nivelul unei gestici mimetice - aproape că nu mai lasă loc catehezei. Instrucţia biblică este confiscată de predici moralizatoare care au foarte puţin sau chiar nimic de-a face cu tainica iniţiere a credincioşilor în misterul Patimii şi învierii lui Hristos. Dacă nu vrea să devină un muzeu de antichităţi, Biserica este obligată să reinventeze un for public de dezbateri - similar instituţiei sinodului - în care ascultarea atentă a îngrijorărilor laicatului să reprezinte o prioritate absolută.

într-o lume ieşită din ateismul comunist şi care galopează spre neantul consumerist postmodern, Biserica are chiar fără să vrea, cu ştiinţa sau neştiinţa preoţilor, foarte mulţi candidaţi la botezul „din apă şi din Duh". Folosirea talanţilor laicilor Bisericii - mai cu seamă în programele catehetice ale comunităţii - mi se pare stringentă. Nu întâmplător, pe cei care sunt deja mădulare ale Bisericii, apostolul Pavel îi mustră: „voi, cei ce de multă vreme ar fi trebuit să fiţi învăţători, încă mai aveţi nevoie ca cineva să vă înveţe întâile gânguriri ale cuvintelor lui Dumnezeu; şi aţi ajuns să aveţi nevoie de lapte, nu de hrană tare" (Evrei 5, 12). Procesul de alfabetizare liturgică şi instrucţie biblică a credincioşilor este vital. Hristosul vestit de Biserică este „după Scripturi", iar atunci când sunt lipsite de acest reper central, comunităţile creştine nu pot decât să sufere un permanent leşin pietist. „Scoală duminicală" organizată în jurul bisericilor parohiale ar fi cea mai fericită oportunitate pentru lectura Scripturii în Duhul de rugăciune primenit de

Liturghia dimineţii. Urmând indicaţiile lecţionarului, credincioşii îndrumaţi de un preot sau laic instruit, ar putea astfel să iasă din captivitatea lecturii private, urmând logica hermeneutică a tradiţiei Bisericii. Această practică ar putea reinstaura chiar funcţia didascalilor creştini în tradiţia alexandrină din secolele ll-IV (începând cu Atenagoras până la Didim cel Orb). Nu există nici un impediment canonic pentru angajarea laicilor cu pregătire teologică şi viaţă duhovnicească (în rândurile cărora Sf. Dionisie Areopagitul îi număra şi pe călugări) în munca de propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu. De ce oare să fie predica sau cateheza confiscată de membrii clerului?
Pe scurt, separaţia între Scriptură, Biserică şi tradiţie - lamentată de numeroşi teologi contemporani - nu poate începe fără reinserţia lecţionarului (ale cărui origini se ascund undeva în secolul IV) în corpul Scripturii. La rândul său, lecţionarul s-ar dori folosit în reverberaţiile exegezei patristice. Astfel săvârşită, în prelungirea Liturghiei, lectura Scripturii ar căpăta valenţe profunde, apropiindu-se de exerciţiul monastic al rumegării contemplative a Cuvântului lui Dumnezeu (,,/ecf/o *divina").* Dintr-o armă folosită în cursul unor îndoielnice războaie religioase, Biblia însăşi s-ar transforma în Cuvântul „viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, care pătrunde pân'la despărţitura sufletului şi a duhului, a încheieturilor şi a măduvei, şi este judecător al simţirilor şi al cugetelor inimii" (Evrei 4, 12-l3).

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ (în ordine cronologică):

„Vasul răbdării şi chipul blândeţelor" a fost publicat iniţial în „Arhimandritul Teofil Părăianu", *Prescuri pentru cumine-cături,* Timişoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1998; textul a fost reluat într-o formă îmbunătăţită în volumul Arhimandritului Teofil Părăianu, *Pentru cealaltă vreme a vieţii noastre,* Sibiu, Ed. Deisis, 2001. Si un candid avertisment al Părintelui Teofil adresat cititorilor: „îţi trebuie dicţionar să înţelegi, e cam sofisticată cuvântarea lui," în Arhimandritul Teofil, *Cine sunt eu? Ce spun eu despre mine?* Interviu cu Mitropolitul Antonie Plămădeală, Sibiu, 2003, p. 135. Ca *post-scriptum,* am ataşat acestui prim text recenzia apărută iniţial sub titlul: „Părintele Teofil şi bulgărele de zăpadă", *Convorbiri literare* CXXXVIII (2004) 6, p. 117-l9.

„Constituţia hermeneutică a tradiţiei", *Vineri* II (Noiembrie 1 998) 11,p. 9.

„Topologia Centrului şi avatarurile scriiturii" reia textul (aproape indescifrabil) publicat cu titlul: „Excentrare şi eseul postmodern, sau despre (f)alimentul egolatriei filozofice, *Echinox* XXI (2000) l-3, p. 20-21.

„Predania uitată" a apărut iniţial în *Renaşterea* XII (2001) 7-8, p. 6.

„Viţelul de aur" a apărut ca pamflet în *Renaşterea* XII (2001)7-8, p. 6.

„Puterea credinţei şi arta speranţei", *Dilema* 449 (7-l3 Octombrie, 2001), p. 13; *Dilema* 450 (14-20 Octombrie, 2001), p. 14.

„Scriptura îşi dă Cuvântul", *Revista Norii/Clouds Magazine* (Fall 2001) http://www.cloudsmagazine.com/
„în căutarea firului pierdut. Ce pierde H.-R. Patapievici atunci când câştigă?", *Cuvântul* VIII (2002) 3, p. 12, p. 16; Cuvânfu/VIII(2002)4.
„Teologia pentru Moromete", *Renaşterea* XIII (2002) 4, p.8.
„Virtuţile apofatice ale neînţelegerii", *Revista Norii/Clouds Magazine* (Fall 2002).
„Dialogul liturgic şi Sfânta Scriptură" a apărut iniţial în *Renaşterea* XIV (2003) 1, fiind reluat apoi în volumul îngrijit de Ştefan lloaie (ed.), *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001. Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania,* Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2003, p. 183-l94.
„Evagrie Ponticul şi conflictul interpretărilor" este versiunea ameliorată a unei recenzii apărute iniţial în *Archaeus. Etudes d'Histoire des Religions* VII (2003) 3-4, p. 328-335.
„Sensul ontologic al pocăinţei la Arhimandritul Sofronie", *Renaşterea* XV (2004) 2, p. 10; *Renaşterea* XV (2004) 3, p. 8.
„Critica teologică şi dezbaterea culturală", a apărut în regretatul supliment *Litere, Arte & Idei* IX (2 Februarie 2004) 307, p. 7.
„Asceza mărturisirii creştine: scrisoare către un prieten de departe", *Litere, Arte & Idei* IX (26 Aprilie 2004) 318, 4-5.
„Crucea şi învierea în Patima Domnului", a apărut sub titlul „Dinamica pascală în poetica hristică", *România literară* 17 (5-l1 mai 2004), p. 18.

„Soarele şi semiluna Ortodoxiei", *Convorbiri literare* CXXXVIII (2004) 7, p. 110-l4.
„Iubirea sau principiul teologic al individuării persoanei", *Convorbiri literare* CXXXVIII (2004) 8, p. 106-09.
„Memoria adolescenţei în socialism", *Observator cultural 237* (7-l3 Septembrie 2004), p. 15.
„Cunoaşterea de împrumut şi oroarea de vid", *Timpul* 69 (Septembrie 2004) 9, p. 1 7.
„Reforma învăţământului teologic", *Dilema veche* 40 (15-21 octombrie 2004), p. 13; D/7ema *veche* 41 (22-28 octombrie 2004), p. 1 3.
„Angelus Silesius", *Archaeus. Studies in History of ReligionsW*\\\ (2004) l-4, 433-436.
„Pentru buna folosire a maladiilor istorice", *Convorbiri literare* CXXXIX (2005) 1 & 2.
„Ţiganii, Biserica şi Statul", *Idei în dialog* (martie 2005).
„Emilianos Simonopetritul", „Zaheu" şi „Tineretul ortodox" sunt textele care văd aici, pentru întâia oară, lumina tiparului. Câteva din articolele mai sus menţionate au fost găzduite în ultimii ani de Pr. Iulian Nistea pe portalul său personal: www.nistea.com îi sunt recunoscător pentru simpatie şi generozitate.
Pentru orice referinţe bibliografice viitoare, cititorul este rugat să considere definitive şi reprezentative textele modificate şi reluate apoi în acest volum (M. Neamţu).

CUPRINS

Cuvânt înainte/
AREOPAG/11
„Deci discuta în sinagogă cu iudeii şi cu cei credincioşi, şi în piaţă, în fiecare zi, cu cei ce erau de faţă." Fapte 17, 17
Teologia pentru Moromete / 12
Predania uitată/24
Soarele şi semiluna Ortodoxiei /31
Ţiganii, Biserica şi Statul/54
Biserica ortodoxă şi tineretul român / 74
Reforma învăţământului teologic / 99
Cateheza liturgică şi canoanele memoriei / 113
STADII CRITICE/121
„...scrisul de cărţi este fără sfârşit..." Eclesiast 12, 12
Cunoaşterea de împrumut şi oroarea de vid/ 122
Topologia Centrului şi avatarurile scriiturii / 127
Constituţia hermeneutică a tradiţiei / 138
Memoria adolescenţei sub comunism / 150
Puterea credinţei şi arta speranţei / 162
Asceza mărturisirii creştine / 17
CIORNE FILOZOFICE/ 191
„...umblaţi cu înţelepciune faţă de cei ce sunt afară..."
Coloseni 4, 5

MIHAIL

Critica teologică şi dezbaterea culturală/ 192
In căutarea firului pierdut / 201
Revelaţiile fenomenologiei /239
Metafora vieţii şi complexul ludicităţii /253
Despre virtuţile apofatice ale neînţelegerii /263
Pentru buna folosire a maladiilor istorice /273
ÎNTÂLNIRI MONASTICE/313
„Ei, de care lumea nu era vrednică..."Evrei Ii, 38
Evagrie Ponticul între conflictele interpretării / 314
Angelus Silesius: Gott ist mein Spiel / 334
Vasul răbdării şi chipul blândeţelor/ 341
Paradisul regăsit/355
Sensul ontologic al pocăinţei / 383
STA TU TEOL OGICE / 413
„Ca să vorbesc despre Evanghelie, fără sfială, precum şi trebuie." Efeseni 6, 20
Zaheu/414
Crucea şi învierea în Patima Domnului /420
Scriptura îşi dă Cuvântul/425
Iubirea sau despre principium individuationis/432
Dialogul liturgic şi Sfânta Scriptură /448
Notă bibliografică (în ordine cronologică) / 465

Imprimat în Gutemberg
Tel. 621 345 09 26; 345 09 27
„Bufniţa din dărâmături" (Ps. 101, 7) îşi propune redescoperirea tonului profetic în ambientul urban al teologiei. Autorul porneşte de la convingerea că fără exerciţiul iertării şi al improvizaţiei n-am putea dialoga. Uşurând povara unor insomnii teologice, eseurile de faţă pledează diletant şi eclectic în favoarea unei confruntări lucide între Ortodoxie şi modernitate. însoţind acest efort de interpretare a „semnelor vremii", exerciţiile de admiraţie, dar şi piruetele critice, slujesc aceleiaşi vocaţii creştine a desăvârşirii. încercând să construiască punţi între lumi care, de regulă, se ignoră, această carte nu vrea decât să confirme înţelepciunea tradiţiei, care vede în teologie un comentariu la experienţa personală a libertăţii.

sw*r4s i